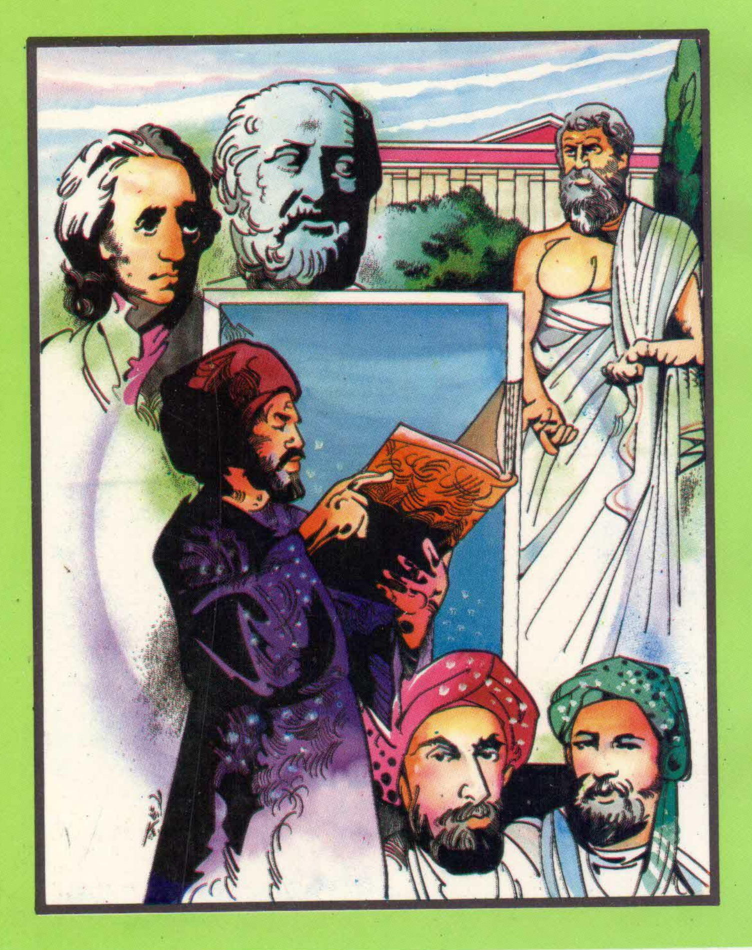
الأعلام من الفلاسفة

إعداد

الشيخ كامل محمد محمد عويضة

حصاد الفكر الفلسفي اليوناني



دار الكتب العلمية

الأعلام من الفلاسفة

حصاد الفكر الفلسفي اليوناني

إعداد

الشيخ كامل محمد محمد عويضة

مراجعة

أ. د. محمد رجب البيومي

عميد كلية اللغة العربية بالمنصورة سابقاً



دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

جميع الحقوق محفوظة
لدار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
ص.ب: ١١/٩٤٢٤ - تلكس: Nasher 41245 Le
هاتف: ٣٦٦١٣٥ - ٢٣ ٦٠٢١ - ٨٦٨٠٥١ - ٨١٥٥٧٣
فاكس: ٢٣ ٦٠٢١ / ٩٦١١ / ٠٠



١ ـ تمهيد

جغرافية اليونان

الموقع: تقع اليونـان في جنوب شبـه جزيـرة البلقان ويتبعهـا كثير من جزائر بحر الأرخبيل.

السـطح: جبلي بوجـه عام، وسهـولها ضيقـة، وأما سـواحلها فكثيـرة التعاريج، وخاصة في جزئها الجنـوبي المسمى بشبه جـزيرة المـورة والتي يفصلها عن بقية أرض اليونان قناة كورنث.

المناخ: مناخها تابـع لمناخ إقليم البحـر الأبيض المتوسط، وأمـطارها شتوية، وتكثر في جهاتها الساحلية الغربية، أما الجهات الداخلية فباردة في فصل الشتاء وقليلة الأمطار.

الحاصلات وعمل الأهالي: أهم الحاصلات الزراعية الزيتون والتبغ، والتين والبرتقال والعنب الصغير المسمّى بالسلطاني أو البناتي وكذلك القمح والشعير.

ويشتغـل كثير من اليـونانيين بـالزراعـة رغم عدم اتسـاع رقعـة الأرض الخصبة ويشتغل الآخرون بتجفيف العنب واستخراج زيت الزيتون وبصناعة النبيذ والصابون ودبغ الجلود؛ كما يشتغل البعض بالنسيج وخاصة الأقمشة الحريرية، أما سكان الجهات الساحلية فمعظمهم يحترفون الملاحة أو صيد الأسماك،

هذا وقد هاجر كثير من اليونانيين إلى أقطار كثيرة لقلّة موارد الرزق في بلادهم واشتغلوا بالتجارة فيها.

المدن الشهيرة:

أثينا: أكبر مدنها وهي العاصمة، وبها آثار قديمة، ولذا يهرع الكثير من السياح لمشاهدتها وأهمها معبد «الأكروبول» وهو فوق ربوة تطل على المدينة.

بيريه: هي ميناء العاصمة وتعتبر من أصلح الموانىء التجارية بالبحر الأبيض المتوسط.

سلانيك: تقع على الخليج المسمّى باسمها، وهي مدينة تجارية، وتربطها بالعاصمة كما تربطها ببلغراد وإستانبول طرق حديدية، وهي تشتهر بتصدير الحرير والجلود.

لوتراكي: تشتهر بمياهها المعدنية، ولذا يقصدها الكثيرون للاستشفاء.

كورنث: ويقع على بعد ميلين منها وفوق منحدرات تل أنقاض المدينة القديمة وهي تطل على مضيق كورنث، وما زالت معالم «الأچورا» (السوق) والمسرح الروماني، ومعبد «أپولو» هناك.

وكان تصريف أمور الجماعة أو القبيلة في بادىء الأمر بيد رؤسائها وكانت كلمتهم هي العليا.

ولكن المدينة الواحدة كانت كثيراً ما تجمع قبائل وعمائر وبطوناً مختلفة، لها عادات وتقاليد متقاربة. وكثيراً ما تعارضت تلك العادات والتقاليد، وأصبح لزاماً التماس سلطة عليا تسن القوانين والنظم وتفرضها.

وكانت سلطة دولة المدينة تمتد إلى سكان الضواحي، الذين كانوا يقومون بالرعي وبالزراعة، ويعتبرون أقل درجة من سكان المدينة نفسها.

وكان إذا أجدبت أرض أحدهم، أو أصابتها جائحة، فنقصت ثمراتها، وقل محصولها، لجأ إلى أحد أغنياء المدينة يطلب قرضاً، فكان يقرضه على أن يأخذ سدس محصول الأرض، وإن عجز عن الوفاء أصبح عبداً لصاحب الدين، يعمل هو وزوجته وأولاده في خدمته، ويزرعون له أرضه.

٢ ـ تصـــدير

فكرة الفلسفة اليونانية بصفة عامة.
أصول الفلسفة اليونانية وتطوّرها

من الطبيعي في بداية أية دراسة أن يتوقّع القارىء من المؤلف أن يذكر له ما هو موضوع تلك الدراسة. إن علم النبات هو المعرفة بالنباتات وعلم الفلك هو المعرفة بالأجرام السماوية والجيولوجيا هي المعرفة بصخور القشرة الأرضية فما هو ـ إذن ـ المجال الخاص للفلسفة؟ عن أي شيء تدور الفلسفة؟ هنا ليس من السهل الإدلاء بتعريف دقيق للفلسفة بمثل السهولة التي في العلوم الأخرى. فأولاً نجد أن محتوى الفلسفة قد اختلف اختلافاً كبيراً في حقب التاريخ المتباينة. وبصفة عامة هناك إتجاه ينمو إلى تضييق مجال هذا الموضوع مع تقدم المعرفة مع استبعاد ما كان في السابق متضمناً في الفلسفة. وهكذا نجد في أيام أفلاطون أن الفيزياء وعلم الفلك كانا واردين كجزأين من أجزاء الفلسفة بينما هما الآن يشكّلان علمين منفصلين. وعلى أية حال ليست هذه الصعوبة مما لا يمكن تذليلها. فما يقوم أساساً ضد الجهد لوضع إطار لتحديد الفلسفة هو أن المحتوى الدقيق للفلسفة تنظر إليه مدارس الفكر المختلفة نظرات متباينة. ومن ثم فإن تعريفاً للفلسفة قد يرسمه أحد أتباع الفيلسوف البريطاني هربرت سبنسر لن يكون مقبولاً من جانب مفكر هيجلي النزعة كما أن التعريف الهيجلي مرفوض من جانب من يؤمن بسبنسر فإذا أدخلنا في تعريفنا عبارات على نحو «المعرفة بالمطلق» فإن هذه العبارة على حين تلقى موافقة من بعض الفلاسفة فإن آخرين سيرفضون وجود أي مطلق على الإطلاق. وقد تقول مدرسة أخرى أنه قد يوجد مطلق

لكنه مجهول حتى أن الفلسفة لا يمكن أن تكون معرفة بـه. ومع هـذا فقد تقول لنا مدرسة أخرى أنه سواء كان هناك مطلق أم لا. وسواء أمكن معرفته أم لا فإن معرفته غير مجدية على الإطلاق ولا يجب البحث فيه. ومن ثم فإنه لن يمكن تقدير أي تعريف للفلسفة بدون معرفة بالأهداف الخاصة للمدارس المختلفة. بإيجاز، أن المكان الملائم لإعطاء تعريف ليس في بداية دراسة الفلسفة بل في نهايتها، وحينذاك، وقد توفرت أمامنا جميع الآراء وأصبحنا قادرين على تحديد المسألة.

لهذا لن أبذل أية محاولة بطرح أي تعريف دقيق. ولكن ربما أكون قد خدمت هذا الغرض نفسه إذا التقطت بعض المعالم الرئيسية للفلسفـة التي من شأنها أن تميزها عن أفرع المعرفة الأخرى وتصوير هـذه المعالم بسـرد بعض المشكلات الكبرى التي اعتاد الفلاسفة حلّها دون أن يكون في هذه المحاولة أي كمال. أولاً: أن الفلسفة تتميّز عن أفرع المعرفة الأخرى. بأن هذه الأفرع تتناول قسماً جزئياً من العالم لدراستها بينما الفلسفة لا تخصص على هذا النحو، فهي تتناول الكون ككل. إن الكون واحد والمعرفة المثالية به واحدة غير أن مبادىء التخـصص وتقسيم العمـل تنطبق هنـا كما في أي مجال آخر، ومن ثم فإن علم الفلك يتخذ كمـوضوع لـه ذلك الجـانب من الكون الذي نسميه الأجرام السماوية. كما يتخصّص علم النبات في حيـاة النبات ويتخصّص علم النفس في حقائق النفس وهكذا. غير أن الفلسفة لا تتناول هذا المجال الجزئي للوجود أو ذاك، بل هي تتناول الوجود من حيث أنه وجود. أنها تسعى إلى أن تنظر إلى الكون كنسق متآزر واحد للأشيـاء. ويمكن وصف الفلسفة بأنهـا علم الأشياء بصفـة عامـة. إن العالم بجـوانبه الكونية هو موضوعها، وكل العلوم تميل إلى التعميم ورد كثرة الوقائع الجزئية إلى قوانين عامة مفردة. أما الفلسفة فانها تضطرد بهذه الصيرورة إلى حدها الأقصى فهي تعمم بأكبر مـا يسعها من تعميم وهي تسعى إلى رؤيـة الكون بأسره في ضوء أقل المبادىء العامة الممكنة، بل تسعى إلى رؤيته في ضوء مبدأ أقصى واحد لو أمكن.

ويترتّب على هذا أن العلوم الخاصة تفترض موضوعها ومعظم محتوياتها ويكون هذا موضع ثقتها، على حين أن الفلسفة تتابع كل شيء إلى أسسه القصوى وقد يظن أن هذا الوصف للعلوم خاطىء. أليست القاعدة الجوهرية للعلم الحديث هي عدم افتراض أي شيء وعدم الثقة بأي شيء وعدم تأكيد شيء بدون برهان ومحاولة البرهنة على كل شيء؟ لا شك أن هذا صحيح في حدود معيّنة. ولكن ليس الأمر كذلك وراء هذه الحدود. فكل العلوم تفترض مبادىء معيّنة وحقائق معيّنة تعد بالنسبة لها قصوى. ويحث هذه المبادىء والحقائق هو نصيب الفيلسوف، وهكذا تلتقط الفلسفة خيط المعرفة في الموضع الذي تتركه عنده العلوم أنها تبدأ حيث تنتهي هذه العلوم وهي تبحث ما تأخذه هذه العلوم كقضية مسلمة.

فلنتناول بعض الأمثلة التوضحية. أن الهندسة كعلم تتناول قوانين المساحة، لكنها تتناول المساحة كما تجدها في الخبرة العامة المشتركة فهي تأخذ المساحة أو المكان قضية مسلمة، وما من عالم بالهندسة يتساءل عن ماهية المساحة أو المكان. وهذه المسألة تصبح حينئذ مشكلة أمام الفلسفة، بالإضافة إلى هذا تقوم الهندسة على بعض القضايا الأساسية المحددة التي ترى أنها واضحة في ذاتها ولا تقتضي أي بحث. وهذه القضايا تسمّى «مسلمات». أمثلة على هذا أن الخطين المتوازيين لا يلتقيان وأنه إذا أضيفت كميات متساوية إلى كميات متساوية تكون النتيجة متساوية. ولا تبحث الهندسة في أساس هذه المسلمات، وهذه هي مهمة الفلسفة. ليست المسألة أن الفلاسفة يهدفون إلى التشكيك في صدق هذه المسلمات، ولكن من المؤكد أن هناك شيئاً فريداً وحقيقة جديرة بالبحث هي أنه توجد بعض العبارات التي تشعر أن علينا أن نقدم عنها براهين تفصيلية وأن هناك عبارات في حالات أخرى لا نشعر إزاءها بهذه الضرورة. فكيف تكون هناك قضايا جلية بذاتها وأخرى يجب البرهنة عليها؟ ما هو أساس هذه التفرقة؟ وعندما نفكر فيها فإننا نجد أن الخواص الفريدة للعقل أنه يجب أن يكون قادراً على

التعبير عن الأشياء بعبارات كلية وغير مشروطة إطلاقاً دون ذرة برهان أو دليل. وعندما نقول إن الخطين المتوازيين لا يلتقيان فإننا لا نقصد فحسب أننا نجد هذا صحيحاً بالنسبة لكل خطين متوازيين جزأين مما حاولنا أن نجربه بل نقصد أنهما لا يمكن ان يتواجدا ولن يتواجدا إلا على هذا النحو، أننا نقصد أنه منذ ملايين السنين لم يلتق أي خطين متوازيين وأن الأمر سيكون على هذا النحو أيضاً في ملايين السنين القادمة وأن الأمر سيكون على هذاالنحو على سطح أبعد النجوم الخفية التي لا يستطيع أن يلتقطها تلسكوب. غير أنه ليست لدينا خبرة بما سوف يقع في ملايين السنين القادمة كما أنه ليست لدينا معرفة بما يحدث في تلك النجوم البعيدة. ومع هذا فنحن نؤكد بثقة مطلقة أن مسلمتنا صادقة ويجب أن تكون صادقة بنفس القدر في كل مكان وزمان. زيادة على ذلك أننا لا نؤسس هذا على احتمالات نجمعها من التجربة. فما من مخلوق سيجري تجارب أو يستخدم تلسكويات للبرهنة على أمثال هذه المسلّمات. فكيف تأتي أن هذه المسلّمات بيّنة بذاتها وأن العقل يستطيع أن يدلي بهذه التأكيدات القاطعة التي تتجاوزه بدون دليل على الإطلاق؟ أن علماء الهندسة لا يبحثون في هذه المسائل فهم يسلمون بالحقائق. وحل هذه المعضلات يقع على عاتق الفلسفة.

مناطق الأرض التي لم يشاهدها مخلوق؟ الأمر يرجع فحسب إلى أننا نعتقد أنه في الظروف نفسها سوف يحدث الشيء نفسه دائماً وأن العلل المتشابهة تنتج معلولات متشابهة دائماً. ولكن كيف تعرف صدق قانون السببية أو العلية نفسه؟ أن العلم لا يطرح هذه المسألة. أنه يرجع تأكيداته إلى هذا القانون لكنه لا يذهب إلى أبعد من هذا، وهو يأخذ بقانونه الأساسي كقضية مسلمة. لهذا فإن أسس السببية ولماذا هي قانون صادق وكيف نعرف أنه صادق هي مشكلات فلسفية.

وقد ينساق الإنسان إلى التساؤل عما إذا كانت المشكلات العديدة التي

من هـذا النوع ـ وخـاصة تلك المـرتبـطة بـالحقيقـة القصـوى ـ لا تتجـاوز الملكات الإنسانية كما يمكننا أن نتساءل عما إذا كان من الأفضل أن نقصر مباحثنا على المسائل التي ليست «نائية عنا للغاية». وقد يتساءل الإنسان عما إذا كان في الإمكان بالنسبة للعقول المتناهية أن تستوعب اللامتناهي. والآن من المشروع تماماً ضرورة طرح أمثال هـذه التساؤلات وأن من الضـروري التوصّل إلى جواب حق عنها ولكن في اللحظة الراهنة ليس هناك ما نقولـه عن المسألة سـوى أن هذه الأسئلة نفسهـا تكون مشكلة من أهم مشكـلات الفلسفـة وأن كـانت من النـاحيـة الفعليـة لم تبحث كـامـلاً إلا في العصـر الحديث. أن اليونان لم يطرحوا المسألة[1] ولما كانت هذه المسألة نفسهـا مشكلة من مشكـلات الفلسفة فسـوف يكـون من المستحسن البـدء بعقـل منفتـح، أن المسألـة لا يمكن أن تتحدد مسبقـاً بل يجب بحثهـا على نحو شامل. فكون العقل المتناهي لدى الإنسان لا يستطيع أن يفهم اللامتنـاهي عبارة قطعية من ضمن العبارات القطعية الشائعة التي تتردد من شخص لآخر كما لو كانت بديهية ومن ثم تهيمن على عقول الناس.

لكن معظم من تناولوها وقـالوا بهـذه العبارة لم يبحثـوا في أسسها بـل أخذوها قضية مسلمة ولم يعنوا أنفسهم بالبحث أبعد من هـذا. ولكن علينا أولاً أن نعرف بالضبط ما الذي نقصده بالضبط بمصـطلحات «العقـل» و«متناه» و«لامتناه» ولن نجد أن صعوباتنا تنتهي حتى هناك.

إذن فـإن الفلسفة تتنـاول الكون ككـل. وهي لا تـأخـذ شيئـاً كقضيـة مسلمة. وهناك خاصية ثـالثة يمكن مـلاحظتهـا على أنها شيء مهم بصفـة خاصة وإن كنا نمس مسائل لا يوجد بشأنها إتفاق عام دون شك. إن الفلسفة هي محاولة للارتفاع ممـا هو حسي إلى الفكـر اللاحسي المحض. وهـذا يقتضي بعض الإيضاح.

---

(١) لا شك أن استدلالات الشكاك وغيرهم تتضمن هذه المسألة لكنهم لم يتناولوها في شكلها الحديث المتفرد.

فإذا جاز لنا القول فاتنا نفي وجود عالمين مختلفين: العالم الفيزيائي الخارجي والعالم الذهني الداخلي. فإذا تطلعنا إلى الخارج فإننا نعي العالم الأول وإذا حدقنا في الداخل على عقولنا: فإننا نصبح واعين بالعالم الثاني. وقد يبدو خطأ القول بأن العالم الخارجي فيزيائي على نحو محض لأنه يتضمن العقول الأخرى، أني على وعي بعقلك وهذا يشكل بالنسبة لي جزءاً من العالم الذي هو خارجي بالنسبة لي، ولكنني لا أتحدث الآن عما تعرفه بالاستدلال بل عما ندركه على نحو مباشر فحسب. إنني لا أستطيع أن أدرك عقلك على نحو مباشر بل أدرك فحسب جسمك الفيزيائي، وفي النهاية يتبين أنني على وعي بوجود عقلك عن طريق الاستدلال فحسب من الوقائع الفيزيائية المدركة مثل حركات جسمك والأصوات التي تصدرها شفتاك. والعقل الوحيد الذي أستطيع أن أدركه على نحو مباشر هو عقلي. إذن هناك عالم فيزيائي خارجي بالنسبة لنا وهناك عالم ذهني باطني.

فأي من هذين العالمين يعد أكثرها واقعية على نحو طبيعي؟ أن الناس سيعدون أكثر هذين العالمين حقيقة هو أكثرها ألفة. وهو ذلك العالم الذي يتصلون به أول ما يتصلون والذي لديهم أكبر خبرة به، وهذا دون شك هو العالم المادي الخارجي فعندما يولد طفل فإنه يستدير بعينيه نحو الضوء الذي هو شيء فيزيائي خارجي. وبالتدريج يحدث له أن يعرف الأشياء المختلفة في الغرفة، فهو يعرف أمه لكن هي في المقام الأول شيء فيزيائي، انها جسم. ولا يحدث إلا بعد فترة طويلة أن تصبح الأم بالنسبة للطفل عقلاً أو نفساً. وبصفة عامة أن كل تجاربنا الأولى هي عن العالم المادي. ولا يحدث أن تعرف العالم الذهني أو العقلي إلا بالاستبطان ولا تقوم عادة الاستبطان إلا في الشباب أو الرجولة وهي لا تحدث إطلاقاً لعدد كبير من الناس. وفي كل هذه السنوات المبكرة التي تحدث فيها المعرفة بالانطباعات أي عندما تتكون أشد أفكارنا باستمرار عن الكون نكون مهتمين في أغلب الأمر بالعالم المادي فحسب. أما العالم الذهني الذي نكون أقل

ألفة به فإنـه يميل إلى أن يظهر لنا جميعاً شيئاً غير حقيقي نسبياً، يبدو عالماً من الظلال، ويصبح إتجاه عقولنا مادياً.

وما قلته عن الفرد صادق بالمثل على العرق، فالإنسان البدائي لا يتربى على وقائع ذهنه فالضرورة ترغمه على أن يكرس معظم حياته للحصول على الطعام ودفع الأخطار التي تهدده دوماً من الأشيـاء الماديـة الأخرى. وحتى بيننا فإن غالبية الناس عليهم أن يمضوا معظم وقتهم في النظر إلى الجوانب المختلفة للأشياء الخارجية بالنسبة.

مرة أخرى أن العلوم الفيـزيائيـة تسلم بوجـود المادة. غيـر أن الفلسفة تتساءل عن ماهية المادة. قد يبدو ولأول وهلة أن هذه المشكلة تخص عالم الفيــزيــاء لا الفيلســوف فمشكلة «تكــوين المادة» مشكلة فيزيائية معروفة تماماً. غير أن التأمـل المتأني سـوف يبيّن أن هذه المشكلة مشكلة مختلفة تماماً عما يبحث فيه الفيلسوف. فإنه حتى لـو ظهر أن المـادة كلها أثيـر أو كهرباء أو ذرات فلن يساعدنا هذا في مشكلتنا الخاصـة لأن هذه النـظريات حتى لو أمكن البرهنـة عليها لا تعلمنـا إلا أن الأنواع المختلفـة للمادة هي أشكال من وجود فيزيائي واحد. لكن ما نريد أن تعرفه هـو ماهيـة الوجـود الفيزيائي نفسه. فالبرهنة على أن نوعاً من المادة هو نوع آخر من المادة لا يخبرنا بالطبيعة الجوهرية للمادة. ومن ثم فإن هـذه المسألـة ليست مشكلة بالنسبة للعلم بل بالنسبة للفلسفة.

وبالطريقـة نفسها نجـد أن جميع العلوم تفترض وجود الكـون كقضية مسلمـة إلا أن الفلسفة تسعى إلى معـرفـة السبب في أن هنـاك كـونـاً على الإطلاق وعلى سبيل المثال هل حقاً يوجـد واقع أقصى واحـد ينتج جميـع الأشياء؟ ولو كان الأمر هكذا فما هي طبيعة هذا الواقع؟ هـل هو المـادة أو العقل أو شيء مختلف عن المادة والعقل؟ هل هو خير أم شر؟ ولو كان خيراً فكيف وجد الشر في العالم؟.

بالإضافة إلى هذا فإن كل علم ـ فيمـا هذا العلوم الـرياضيـة البحت ـ

تفترض صدق قانون السببية وكل دارس للمنطق يعرف أن السببية هي القانون الأقصى للعلوم وأنه أساسها جميعاً. فإذا لم نؤمن بصدق قانون السببية أي أن لكل شيء علة وأن الأشياء تحدث دون تغيير في نفس الظروف فإن جميع العلوم سوف تنهار وتصبح هشيماً. وفي كل بحث علمي يحدث افتراض هذا القانون. وإذا سألنا عالم الحيوان كيف يعرف أن جميع الجمال آكلة للأعشاب فإنه سوف يشير في البداية دون شك إلى الخبرة فعادات آلاف الجمال دلت على ذلك غير أن هذا القول لا يدل إلا على أن هذه الجمال المحددة هي آكلة عشب. فماذا بشأن ملايين الجمال التي لم نلاحظها بعد؟ إن عالم الحيوان لن يملك إلا أن يميل إلى قانون السببية فإن تكوين الجمل على هذا النحو هو الذي يحول بينه وبين آكل اللحوم. إن المسألة علة ومعلوم. فكيف نعرف أن الماء يتجمد دائماً عند درجة الحرارة صفر (إذا استبعدنا مسألة الضغط الخ)؟ كيف نعرف أن هذا صادق في لهم. وبالتدريب الفردي لكل إنسان، وبعادة الوراثة الطويلة يميل الناس حينئذ إلى اعتبار العالم الفيزيائي أكثر حقيقة من العالم العقلي.

ونجد وفرة من البديهيات على هذا في بناء اللغة الإنسانية. فنحن نسعى إلى شرح الغريب عن طريق ما هو معروف تماماً ونحن نحاول أن نعبر عن غير المألوف في إطار المألوف. وسوف نجد أن اللغة تسعى دائماً إلى التعبير عن العقل بالمماثلة مع ما هو فيزيائي. فنحن نتحدث عن الإنسان باعتباره مفكراً «واضحاً» فالوضوح صفة للأشياء الفيزيائية. فالماء يكون واضحاً أو صافياً إذا لم تكن به شوائب من المادة فيه. ونحن نقول إن أفكار الأنسان مضيئة، ونحن نقوم بتشبيه مستمد من الضوء المادي. ونحن نتحدث عن تكون فكرة لدينا «في مؤخرة عقلنا». «أفي المؤخرة؟» هل للعقل مقدمة ومؤخرة؟ إننا نتحدث عنه كما لو كان شيئاً فيزيائياً يشغل مكاناً. إننا نتحدث عن عادات ذهنية خاصة «بالانتباه». والانتباه يعني مدّ العقل أو توجيهه في إتجاه خاص إننا نتأمل عن طريق عكس أفكارنا وهذا يعني

عكس أفكارنا على ذاتها. ولكن إذا تحدثنا حرفياً فإن الأشياء الفيزيائية يمكن أن تمتد وتستدير وتنحني وعندما نريد أن نعبر عن شيء ذهني فإننا نتحدث عنه عن طريق المماثلة. إننا نتحدث عنه في إطار الأشياء المادية الفيزيائية. وهذا يبين كيف أن ماديتنا عميقة الجذور. ولو كان العالم العقلي أكثر ألفة وحقيقة لنا عن العالم المادي لكانت اللغة قد بنيت على المبدأ العكسي. أن أقدم كلمات اللغة كانت ستعبر عن الحقائق العقلية ولكان علينا بعد هذا أن نحاول التعبير عن الأشياء الفيزيائية عن طريق المماثلات العقلية.

وعادة ما يسمع الإنسان في الشرق عن المثالية الشرقية مقابل المادية الغربية مثل هذه العبارات قد تحتوي على بعض الحقيقة النسبية. ولكن إذا كانت تعني أنه يوجد في الشرق أو في أي مكان آخر في العالم عرق من الشعوب مثاليون بطبعهم فإنها تكون عبارات جوفاء فالمادية مغروسة في جميع الناس. ونحن نولد ماديين سواء كنا شرقيين أم غربيين. ومن ثم عندما نحاول أن نفكر في الأشياء التي تعد غير مادية مثل الله أو النفس. فإن الأمر يقتضي مجهوداً مستمراً وكفاحاً هائلاً لتجنب تصورها كأشياء مادية وهذا يبدو مناهضاً للأمور. وربما كانت هناك مئات الآلاف من السنين من المادية المتوارثة ضدنا. والفكرة الشائعة عن الأشباح تفسر هذا، فإن أولئك الذين يؤمنون بالأشباح افترض أنهم يعتبرونها كنوع من النفوس غير المتجسدة. أن شخوص الأشباح في المجلات تظهرها كما لو كانت تتكون من مادة لكنها مادة من نوع «رقيق» أشبه بالبخار. وهناك مذاهب فكرية هندية معينة تنظر إلى نفسها على أنها مثالية مع هذا تعلمنا أن الفكر أو العقل نوع دقيق من المادة للغاية أدق من أي مادة يتناولها عالم الفيزياء أو الكيمياء. وهذا مثير لأنه يكشف عن أن المؤلفين القائلين بأمثال هذه الأفكار يشعرون شعوراً غامضاً أنه من الخطأ التفكير في الفكر كما لو كان مادة لكنهم غير قادرين على التفكير فيه على نحو آخر وذلك بسبب مادية الإنسان الكامنة فيحاولون

أن يكفروا عن خطئهم بجعل المادة مادة «رقيقة». وبطبيعة الحال هذا لغو شأن اعتذار الأمم عن ولادتها لطفل غير شرعي بقولها إنه طفل «صغير» جداً. فهذه المادة «الرقيقة» مادية شأن الرصاص أو النحاس. ومثل هذه المذاهب مادية محض. إلا أنها تصور الصعوبة الفريدة التي يواجهها العقل العادي في محاولته الارتفاع من التفكير الحسي إلى التفكير اللاحسي، وهو تصور المادية الكامنة في الإنسان.

إن هذه النزعة المادية الإنسانية الطبيعية هي أيضاً سبب التصوف والرمزية. فالتفكير الرمزي يحتوي بالضرورة على حدين: الرمز والحقيقة التي يرمز إليها والرمز هو دائماً شيء حسي أو مادي أو أنه صورة ذهنية لمثل هذا الشيء والحقيقة هي دائماً شيء لاحسي. ولما كان العقل الإنساني يجد نفسه دائماً يخوض في كفاح مميت للتفكير على نحو لاحسي فانه يسعى إلى مساعدة نفسه بالرموز، فهو يتناول شيئاً مادياً ويجعله يرمز إلى الشيء غير المادي الذي هو شيء واهٍ حتى يصعب التقاطه. وهكذا نتحدث عن اللّه باعتباره «نور الأنوار». ولا شك أن هذا تعبير طبيعي للغاية عن الوعي الديني وله معناه، لكنه ليس الحقيقة العارية، فالنور هو وجود فيزيائي واللّه ليس نوراً تماماً كما أنه ليس حرارة أو كهرباء. إن الناس يتحدثون عن الرمزية كما لو كانت شيئاً سامياً ورائعاً. إنهم يقولون: «يا لها من قطعة مثيرة من الرمزية!» لكن الرمزية في الحقيقة هي علامة على عقل غير صارم. وهي علامة على ضعفنا لا على قوتنا نجد جذرها قائم في النزعة المادية وهي نتاج وصياغة أولئك الذين هم غير قادرين على الارتفاع إلى ما فوق المستوى المادي.

والآن: الفلسفة هي في جوهرها محاولة لتجاوز هذا النوع من التفكير الرمزي والتصوفي للوصول إلى الحقيقة العارية والتقاط ما وراء الرمز كما هو في حد ذاته. وهذه الأشكال الدنيا من التفكير هي عون لأولئك الذين هم أنفسهم في مستوى أدنى من مستواهم لكنهم أرهاص لأولئك الذين يسعون إلى الوصول إلى أعلى مستوى من الحقيقة.

وغالباً ما يقال إن الفلسفة هي موضوع صعب ومعضل وتكمن صعوبتها في الأغلب في محاولة التفكير على نحو غير حسي. وعندما نصل إلى أي شيء في الفلسفة يبدو أنه يتجاوزنا فإننا سوف نجد بصفة عامة أن جذر المشكلة يكمن في أننا نحاول أن نفكر في الأشياء غير الحسية بطريقة حسية. أي أننا نحاول أن نكون صوراً ذهنية لها فإن كل الصورة الذهنية تتكون من مواد حسية. ومن ثم لا تكون مثل هذه الصورة ملائمة للتفكير المحض. وتستحيل المبالغة في هذه الصعوبة فحتى أعظم الفلاسفة قد خضع لها. وسوف يشير دائماً إلى أنه عندما يفشل فيلسوف عظيم مثل بارمنيدس أو أفلاطون ويبدأ في التخبط في المصاعب فالسبب عادة هو أنه بالرغم من إحرازه للحظة من اللحظات للتفكير المحض فانه يغوص ثانية ويستنفده التفكير الحسي وأنه يحاول تكوين صورة ذهنية لما هو وراء قوة أي من مثل هذه الصور لعرضه ومن ثم يقع في التناقضات وعلينا أن نضع هذا دائماً نصب أعيننا في دراسة الفلسفة.

وفي الأزمنة الحديثة، تنقسم الفلسفة إلى الميتافيزيقا التي هي نظرية الحقيقة وفلسفة الأخلاق وهي نظرية الخير وعلم الجمال وهو نظرية الجميل وعلى أية حال فان التقسيمات الحديثة لا تناسب بالمرة الفلسفية اليونانية ولهذا يفضل ترك الأقسام الطبيعية تتطور بنفسها ونحن نصاعد بدلاً من محاولة إرغام مادتنا إلى التكيف مع هذه الأشكال.

فإذا تطلعنا الآن إلى العالم وتساءلنا في أية أفكار وفي أية عصور قد أحرز ذلك التفكير الذي حاولنا وصفه درجة عليا من التطور فاننا لنا نجد مثل هذا التطور إلا في اليونان قديماً وفي أوربا الحديثة. لقد كانت هناك حضارات عظمى في مصر والصين وأشور وهكذا. ولقد أنتجت هذه الحضارات الفن والدين ولكن ما من فلسفة يمكن الحديث عنها وحتى روما القديمة لم تضف شيئاً إلى معرفة العالم الفلسفية فمن يسمون بفلاسفتها ماركوس أورليوس وسنكا وأبكتيتوس ولوكريشيوس لم يقدموا أي مبدأ جديد

من الناحية الجوهرية، فهم كانوا مجرد تلامذة للمدارس اليونانية والذين قد تكون كتاباتهم ذات أهمية وشعور نبيل لكن أفكارهم الجوهرية لا تحتوي شيئاً لم يتطور من قبل عند اليونانيين.

والحالة بالنسبة للهند أكثر مدعاة للشك فالأراء قد تختلف عما إذا كان للهند فلسفة أصلاً. أن الأوبانيشاد تحتوي على تفكير ديني ـ فلسفي من نوع ما. وبعد هذا تكونت لدينا ما يسمى بمدارس الفلسفة الست. والأسباب التي تدعو إلى عدم إدراج هذا التفكير الهندي عادة في تواريخ الفلسفة تكمن في الآتي:

أولاً: الفلسفة في الهند لم تفصل نفسها إطلاقاً من الاحتياجات الدينية والعملية ونادراً ما نجد المعرفة المثالية في حد ذاتها فالمعرفة مرغوبة لا لشيء سوى أن تكون وسيلة للخلاص. يقول أرسطو أن الفلسفة والعلم جذورهما في الدهشة ـ الرغبة في المعرفة والفهم من أجل المعرفة والفهم في حد ذاتهما. غير أن جذور التفكير الهندي قائم في قلق الفرد للخلاص من شرور الوجود ومصائبه. وهذه ليست بالروح العلمية بل الروح العملية، وهي السبب في مولد الأديان لا الفلسفات. وبطبيعة الحال من الخطأ تصور أن الفلسفة والدين منفصلان كلياً ولا يوجد أساس مشترك بينهما، فهما في الواقع على صلة قربى أساساً لكنهما أيضاً متمايزان وربما كانت أصدق نظرة إليهما هي أنهما متماثلان في الجوهر ومختلفان في الشكل فجوهرهما هو الحقيقة المطلقة وعلاقة جميع الأشياء بما في ذلك الإنسان ـ بتلك الحقيقة المطلقة. ولكن بينما تعرض الفلسفة هذا الموضوع على نحو علمي على شكل تفكير خالص فان الدين يعرضه على شكل صور حسية وأساطير وصور خيالية ورموز.

وهذا يفضي بنا إلى السبب الثاني الذي يجعل التفكير الهندي يصنف على نحو أفضل على أنه تفكير ديني أكثر منه تفكيراً فلسفياً، فإن هذا التفكير نادراً ما يرتفع أو لا يرتفع إطلاقاً من التفكير الحسي إلى التفكير المحض. إنه تفكير شاعري أكثر منه تفكيراً علمياً. إنه تفكير قانع بالرموز والاستعارات

بدلاً من التفسيرات العقلانية وكل هذا علامة على العرض الصيني - لا الفلسفي - عن الحقيقة. مثلاً: التفكير الرئيسي في الأوبانيشاد هو أن الكون كله مستمد من كائن واحد لا يتغير خالد لامتناه يسمى «برهمان» أو «باراماتمان». وعندما نصل إلى المسألة الحاسمة وهي كيف ظهر الكون من هذا الكائن نجد عبارة على هذا النحو: «على غرار ظهور الألوان في الشعلة أو الحديد المحمى من الشيء الكامن المطوي آلاف الطيات كذلك جميع الأشياء تظهر من (اللا متغير) وتعود إليه ثانية» أو مرة أخرى: «كما أن النسيج يصدر عن العنكبوت وكما تنطلق الشرارات الصغيرة من النار فكذلك من النفس الواحدة تنطلق كل الحيوانات الحية وكل العوالم وكل الألهة وكل الكائنات». أن هناك آلافاً من أمثال هذه العبارات في الأوبانيشاد. ولكنه واضح أن هذه العبارات لا تفسر شيئاً ولا تحاول أن تفسر شيئاً، فهي ليست سوى كنايات أو تشبيهات ضحلة، أنها صور شاعرية أكثر منها تفكيراً علمياً. وهي قد تشبع الخيال والمشاعر الدينية لكنها لا تشبع الفهم العقلي. أو مرة أخرى عندما يصف «كريشنا» - في بها جلفات - جيتا - نفسه على أنه القمر وسط منازل القمر والشمس بين النجوم وميرو وسط الجبال ذات القمم العالية فإنه من الواضح أننا أمام مجرد تراكم صورة حسية آثرة على صورة حسية دون مزيد من الفهم عن طبيعة الكائن المطلق في حد ذاته. أن القمر والشمس وميرو هي أشياء حسية فيزيائية وهذا تفكير حسي كلية على حين أن هدف الفلسفة هو الارتفاع إلى التفكير المحض وفي أمثال هذه الفقرات لا تزال على مستوى الرمزية والفلسفة لا تبدأ إلا عند تجاوز الرمزية. ومما لا شك فيه أنه يمكننا أن نتخذ الخط الذاهب إلى أن تفكير الإنسان عاجز عن التقاط اللامتناهي في حد ذاته ونستطيع أن نرتد ثانية إلى الرموز. لكن هذه مسألة أخرى. وسواء كان ممكناً أم مستحيلاً الارتفاع من التفكير الحسي إلى التفكير الخالص فان الفلسفة هي أساساً محاولة للقيام بهذه المحاولة.

وأخيراً، يستبعد التفكير الهندي عادة من تاريخ الفلسفة لأن هذا التفكير

ـ مهما تكن طبيعته ـ قائم خارج التيار الرئيسي للتطور الإنساني. فهو يستبعد بسبب وجود حواجز جغرافية أو غيرها. وبالتالي مهما تكن قيمته في حد ذاته فإنه لم يمارس إلا تأثيراً واهناً على الفلسفة بصفة عامة.

وأحياناً ما يثير المستشرقون أنفسهم أن الفلسفة اليونانية قد نبعت من الهند، وإذا كان هذا صحيحاً فإن هذا سيكون له تأثير بالغ على عبارتنا في آخر فقرة سابقة. لكن الأمر ليس صحيحاً. لقد ساد الاعتقاد بأن الفلسفة جاءت من «الشرق» لكن المقصود بهذا مصر. وحتى هذه النظرية جرى التخلي عنها.

إن الثقافة اليونانية ـ وخاصة الرياضة والفلك ـ تدين بالكثير لمصر، لكن اليونان لا تدين بفلسفتها لهذا المصدر. والرأي القائل بأنها ولدت على أيدي كهنة الإسكندرية وغيرهم الذين كان دافعهم وهم يعرضون انتصارات الفلسفة اليونانية على أنها مستمدة من مصر إنما يتملق زهوهم القومي. لقد كان شيئاً عظيماً طيباً أن يقولوا: «لا بد أن هذا جاء منا». لقد كان هناك دافع مماثل بالضبط كامن وراء الزعم الاستشراقي بأن الفلسفة اليونانية جاءت من الهند. ولا يوجد أي دليل على هذا، فهذا الرأي قائم أساساً على تشابه مفترض بين الهند واليونان، لكن هذا التشابه في الحقيقة هو تشابه أسطوري. فالطابع الكلي للفلسفة اليونانية أوربي وغير شرقي حتى النخاع. وعادة ما يطرح مذهب إعادة التناسخ. أن هذا المذهب الهندي الطابع يقول به الفيثاغوريون ومنهم انتقل إلى إمبيدوكليس وأفلاطون لقد استمده الفيثاغوريون من النحلة الأورفية التي قد يكون انحدر إليها من الهند بشكل غير مباشر وأن كان هذا أيضاً غير مؤكد وهو موضع الشك في الحقيقة. ولكن حتى لو كان هذا حقيقياً انه لا يبرهن على شيء. فالتناسخ ليست له إلا أهمية ضئيلة في الفلسفة اليونانية. وحتى عند أفلاطون الذي استغله استغلالاً كبيراً غير جوهري بالنسبة للأفكار الرئيسية لفلسفته ولا يرتبط بها إلا ارتباطاً مصطنعاً. وأن تأثير هذا المذهب على فلسفة أفلاطون كان تأثيراً سيئاً

فقد كان مسؤولاً إلى حد كبير عن الخطأ الكبير في فلسفته مما إقتضى الأمر وجود أرسطو لتصويبه وكل هذا سيتضح عندما نبحث في مذهبي أفلاطون وأرسطو.

أن أصل الفلسفة اليونانية ليس قائماً في الهند أو مصر أو أي قطر خارج اليونان. لقد كان اليونان أنفسهم هم وحدهم المسؤولين عنها. وليس الأمر كما لو كان التاريخ يرتد بفكرهم فحسب إلى موضع كان عنده متطوراً من قبل ولا يستطيع تفسير بداياته. أننا نعرف تاريخ الفلسفة اليونانية منذ المهد إذا جاز لنا القول بذلك. وفي بداية كتابنا هذا سوف نرى أن المحاولات اليونانية. الأولى كانت إلى حد كبير محاولات مفكر مبتدىء فكانت فجة بلا تشكيل أو ملامح وسيكون من الضلال افتراض أنهم لم يقوموا بهذه المحاولات البسيطة لأنفسهم. ومن هذه البدايات الفجة نستطيع أن نتبع التطور الكل بالتفصل حتى ذروته عند أرسطو وما بعد أرسطو. ومن ثم ليست هناك حاجة إلى إفتراض وجود تأثير خارجي في أي موضع.

تبدأ الفلسفة اليونانية في القرن السادس قبل الميلاد. وهي تبدأ عندما حاول الناس لأول مرة أن يدلوا بردّ علمي عن سؤال: «ما هو تفسير العالم؟» وقبل هذه الحقبة كانت لدينا بالطبع الأساطير والأراء عن نشأة الكون ولاهوتيات الشعراء. لكنها لا تحتوي على أي محاولة لطرح تفسير طبيعي للأشياء، فهي تمت إلى مجالات الشعر والدين لا الفلسفة.

وعندما نتحدث عن فلسفة اليونان لا يجب أن نفترض أننا نشير فحسب إلى الأرض الأم التي نسميها الآن اليونان. ففي العصور القديمة للتاريخ هاجر يونانيو الأرض الأم إلى جزر بحر أيجه وصقلية وجنوب إيطاليا وساحل آسيا الصغرى وفي أماكن أخرى وأسسوا مستعمرات مزدهرة. وتشمل يونان الفلسفة كل هذه الأماكن ولهذا يجب البحث عنها عرقياً أكثر من البحث عنها أرضياً وجغرافياً ،فهي فلسفة قوم للعرق اليوناني أينما كان مستواهم. وفي الحقيقة، أن أول فترة من الفلسفة اليونانية تتناول على نحو مطلق أفكار

أولئك اليونانيين المستعمرين. ولم يحدث إلا مع سقراط أن بدأت الفلسفة تنتقل إلى الأرض الأم.

وتنقسم الفلسفة اليونانية على نحو طبيعي إلى ثلاث فترات: يمكن وصف الفترة الأولى بشكل غير دقيق على أنها فترة الفلسفة السابقة على سقراط وإن كانت لا تشمل السوفسطائيين الذين كانوا معاصرين وسابقين في آن واحد على سقراط. وهذه الفترة هي ظهور الفلسفة اليونانية. ثانياً: الفترة من السوفسطائيين إلى أرسطو التي تشمل سقراط وأفلاطون وهي فترة نضج الفلسفة اليونانية والسمت الحقيقي والذروة القصوى لها هي دون شك مذهب أرسطو. وأخيراً فترة الفلسفة ما بعد أرسطو التي تشكل سقوط وانهيار الفكر القومي. وليست هذه التقسيمات بالتقسيمات المتعسفة فكل فترة لها خصائصها الخاصة سوف توصف في حينها.

وهناك كلمات قليلة يجب أن تقال عن مصادر معرفتنا بالفلسفة السابقة على سقراط. فإذا أردنا أن نعرف تفكير أفلاطون وأرسطو عن أية مسألة فليس أمامنا إلا الرجوع إلى مؤلفاتهما. غير أن أعمال الفلاسفة السابقين لم تصل إلينا إلا على شكل شذرات كما أن عدداً كبيراً من هؤلاء الفلاسفة لم يدونوا آراءهم كتابة ومعرفتنا بمذاهبهم هو نتيجة جهد دؤوب قام به الدارسون للمادة المتاحة. ولحسن الحظ كانت هذه المادة آثرة ويمكن تقسيمها إلى ثلاث مجموعات: أولاً شذرات الكتابات الأصلية للفلاسفة أنفسهم وهذه كانت في حالات عديدة طويلة وهامة وفي حالات أخرى كانت نادرة. ثانياً هناك إشارات عند أفلاطون وأرسطو ومن أكثرها أهمية ما نجده في المقالة الأولى من كتاب «الميتافيزيقا» لأرسطو الذي هو تاريخ للفلسفة حتى عصره وهو أول محاولة مسجّلة لكتابة تاريخ للفلسفة. ثالثاً: هناك مادة هائلة من المصادر بعضها قيم وبعضها عديم القيمة واردة في مؤلفات المفكرين المتأخرين ولكن في العصر القديم.

٣ ـ سقراط رائد الفلسفة اليونانية

كان من آثار السوفسطائيين أن تعرض كل نظام للسقوط وانهدم ما كان للناس من مثل يطمحون إليهـا، سواء في ذلـك الأخلاق والـدين والحقيقة والقانون، فقد ذهب كل فرد في إدراك الفضيلة والرذيلة وتفسير الخير والشر مذهباً يناسب هواه ويتفق ومآربه، وأخضعوا الدين للنقد والشك حتى كادت العقائد في الآلهة تندك من أسـاسها، وأنكـروا الحقائق الخـارجية إنكـارا، فـالإنسان هـو مقياس كـل شيء، ولم يعتقدوا أن ثمـة حقيقـة في الـواقـع الخارجي مستقلة عن الإنسان، وعبثوا بالعادات الموروثة والقوانين. فجـاء سقراط وألقى هذه الأنقاض المتهدمة يعوزها البناء، فأقامها وأعاد لها النظام الذي أتلفه السوفسطائيون.

ولد سقراط في أثينا حوالي سنـة ٤٧٠ ق.م. من أب يحترف صنـاعة التماثيل وأم قابلة. ولو أن التاريخ لا يعنى عن طفـولته ونشـأته إلا قليـلاً لا يغني في تصويره تصويراً دقيقاً، إلا أن له خاصة عجيبة تحببه إلى النفـوس وتجذبه نحو القلوب، فلا يكاد القارىء يتلو من تاريخه ذلك القليل المذكور حتى تسرع الصورة إلى صفحـة الذهن تـامة واضحـة، هي بلا شـك أشد وضوحاً من صورة أفلاطون الارستقراطي، وأنصـع جلاء من صـورة أرسطو العالم، على كثرة ما أفاض التاريخ في حياتهما. احتـرف حرفـة أبيه ولبث يزاولها حيناً قصيراً، قيل إنه صنع خلاله مجموعة ضئيلة من التماثيل عرضت فيما بعد في الأكروبوليس بأثينا، ثم تـرك هذه المهنـة، وتخصص للفلسفة التي اعتبرها رسالته في الحياة. وكان يعيش في أثينا، ولبث فيها لم يغادرها قط إلا حين اضـطرته ظـروف الحرب أن ينخـرط في سلك الجيش. وظل مشتغلاً بالفلسفة حتى اتهم في نحو سن السبعين بإنكار آلهة اليونان والدعوة إلى آلهة جديدة، وأنه يفسد عقول الشبان، فحكم عليه بالإعدام وأعدم.

كان سقراط قبيـح المنظر، فهـو قصير بـدين دميم، بارز العين، كبيـر

الأنف في قبح، واسع الفم، بالي الثياب، وأراد الله أن يكون هذا الشكل الممقوت مستقراً لنفس قوية جميلة ذكية، فقد كان عادلاً حتى لا يؤثر عنه أنه ظلم أحداً، حكيماً حتى قل أن يخطىء في حكمه على شيء بأنه حق أو باطل. وكان ضابطاً نفسه إلى حد يستدعي الإعجاب، راضها حتى أصبحت طوع إرادته، وحتى كان دخله القليل يكفي كل حاجاته. وكانت مواهبه العقلية لا تقل عن مواهبه الأخلاقية، فهو مفكر دقيق الملاحظة يغتسل مواهبه وينظم استعمالها. وعلى كثرة ما حباه الله من مواهب العقل كان يعلن أنه لا يعرف شيئاً، وليس حكيماً ولكنه فيلسوف «محب للحكمة» فكثيراً ما قال: «أنا أعرف شيئاً واحداً وهو أني لا أعرف شيئاً».

لما كان سقراط يحب الحكمة وينشدها فقد كان يتلمسها في كل من يصادفه واعتاد أن ينزل إلى سوق أثينا أو المجتمعات العامة، ثم يتحدث مع كل من أنس منه ميلاً إلى الكلام في مسائل الحياة والموت وما يتعلق بهما، لا يعبأ بحاله من يحادثه. غني أم فقير، شاب أم شيخ، صديق أم غير صديق، وحديثه مباح لكل من يريد، لا يأخذ عليه أجراً كما كان يفعل السوفسطائيون، ولم يكن يحتكر الكلام، بل يتبادل الحديث، ويوجه المناقشة إلى الجهة المنتجة. وهذه الطريقة التي مهر فيها سقراط هي طريقة الحوار. فكان يلقي على سامعه سؤالاً ثم يناقض جوابه ويصححه أو يتممه. ثم يتعرض للسؤال ويجيب وكثيراً ما تعمد أن يورط محاوره في الخطأ أو يتورط هو في الخطأ لينكشف محدثه أو ليستخلص منه النتيجة كأنها قضية صحيحة معروفة من قبل.

ولم يكن سقراط يرى أنه مخير فيما يفعل، بل كان يعتقد أنه مسير بوحي يملي عليه ما يقول، ويرسم له طريق المسير، ويطلعه على نتائج الأعمال قبل حدوثها وهو إنما يؤدي رسالة فرضتها عليه الآلهة، ليس له عن أدلتها محيص، وقد روى أفلاطون في أحد فصوله حديثاً عما حدث لسقراط من وحي، هذا نصه : «ذهب شريفون حاجاً إلى معبد دلفي فسأل الكاهنة:

هل بين الرجال من هو أكثر حكمة من سقراط؟ فأجابت لا . . . قال سقراط: فلما نمى إلى الحديث سألت نفسي: ماذا يعني الإله بهذا الجـواب؟ وإلى أي شيء يقصد؟ ولم يدر بخاطري قط أنني بلغت من الحكمة شيئاً، فماذا عساه يعني حين أجاب بأنني أوسع الناس حكمة؟ إنه لا يجوز عليه الكذب، فالكذب مستحيل على اللّه. ولقد لبثت في هذه الحيرة طويلاً أسائل نفسي عن معنى ما نطق به الإله، وأخيراً وبعد تفكير طويل قمت بالتجربة الآتية: التمست رجلاً ممن يتظاهرون بالحكمة، وظننت أني سأستطيع أن أفند قول الألهة وأبلغها: «إن هذا الرجل قد بلغ من الحكمـة ما لم أبلغ رغم قـولك إنني أحكم الناس»، فما كدت أختبر الرجل ـ ولن أذكـر هنا اسمـه ـ وكان مواطناً من أعلام أثينا، ولم يكد الحديث يـدور بيننا حتى قلت في نفسي: «إن هذا الرجل وإن تظاهر بالحكمة أمام الناس وأمام نفسه لا يتصل بالحكمة في قليل ولا كثير». وحاولت بعدئذ أن أدله على أنه ليس حكيماً وإن توهم في نفسه الحكمة، فغضب مني كما غضب كثير ممن كانوا على مقربة منا، فانصرفت وقلت: «حسناً، إنني أحكم من هذا الرجل على كل حال، فقد لا يعرف أحدنا شيئاً عن الجمال أو الخير، ولكنه يظن أنه يعرف شيئاً وهو لا يعرف، أما أنا فإن كنت لا أدري فلست أفرض على الأقل أنني أدري، وإذن فأنا أحكم منه قليلاً». وقصدت بعدئذ رجلاً آخر كان المعروف أنه أحكم من سابقه وأجريت التجربة نفسها فغضب مني، وغضب معه كثيرون، وهكـذا التمست مدعي الحكمة واحداً فواحداً حتى أكملتهم جميعاً وعلمت الحقيقة آسفاً».

أيقن إذن سقـراط أنـه أحكم أهـل زمـانـه حقـاً بهـذا التفسير، وكـان يعلن كلما بدأ حواراً أنه يجهل الموضوع جهلاً تاماً، وانه راغب شديد الرغبة في معرفة ما قد يعلمه محاوره، ولم يكن في هذا الظهور بالجهل متكلفاً ولا متصنعاً بل كان يعتقد اعتقاداً جازماً بأنه وبأن الناس جميعاً لا يعرفون شيئاً عمـا يتشـدقـون بـه من ألفـاظ ومن في أثينـا كـان يستـطيـع ان يقـول شيئـاً

عن حقيقة الخير الحق والجمال، لا شك أنهم عاجزون عن تحديد معانيها، وكل ما يتظاهرون به من حكمة وعلم إن هو إلا إغراق في الجهل والحمق والغرور، وكان سقراط يثق بجهل مناقشيه، ولكنه اعتاد ان يسخر ويتهكم منهم، فيقول لمحدثه: إني على يقين، أنك تعلم عن الموضوع المبسوط شيئاً، ثم يرجو ويلح في الرجاء أن يفيض مناقشه عليه من علمه وحكمته، فإذا ما جازت الحيلة على المحدث المسكين، وهم بالحديث واندفع في سوق الحقائق اندفاعاً، أبدى سقراط اعجابه به لولا أن نقطة غامضة اندست في ثنايا الحديث، وهو يرجو لها شرحاً وايضاحاً، ثم يأخذ في إلقاء الأسئلة المحرجة في مهارة ولباقة، وإذا بالمحدث متورط في جهله، معترف به.

لبث سقراط يزاول في كل يوم حواره الفلسفي، لا يلتزم له مكاناً معيناً، فهو يحاور في السوق، وفي حوانيت الصناع، وفي أروقة الحمام وفي الملاعب الرياضية، ولا يلتزم لحواره موضوعاً معيناً، فهو يناقش في كل ما يعرض من مسائل، حتى بلغ من عمره عامه السبعين، وكان قد ألب على نفسه طبقات الشعب، لأنه كره نظام الديمقراطية في الحكم، ولم يسغ أن ينتخب لمناصب الدولة جماعة الزراع والصناع، كما أغضب الطبقة العالية لأنه كان يمقت الأرستقراطية وما تجر وراءها من الاستبداد والظلم، فوجهت إليه تهم ثلاث: الأولى إنكاره آلهة اليونان، والثانية دعوته إلى آلهة جديدة والثالثة إفساد الشباب الذي فتن به والتف حوله التفافاً شديداً مأخوذاً بسحر حواره.

ولم تكن تلك التهم قائمة على أساس صحيح، فقد انتحلت انتحالاً للنيل منه، انتحلها جماعة من أعدائه مثل أنيتس الذي كان زعيماً من زعماء الديمقراطية فغاظه أن يكيد سقراط لها، والذي كان ابنه واحداً من تلاميذ سقراط، فرآه يسخر مرة على مسمع منه بالآلهة التي يعبدها، أما الجريمة الأولى وهي إنكار الآلهة فهي ان جاز أن توجه إلى كل من سبق سقراط من فلاسفة، فلا يجوز بحال من الأحوال أن يتهم بها سقراط الذي كان عف اللسان نحو الآلهة، بل كثيراً ما ساهم في تقديسهم، وأما الجريمة الثانية

وهي الدعوة لآلهة جديدة، فهي قائمة على ما ادعاه سقراط من أنه مسير بصوت باطني يوحي إليه بما يقول وما يفعل، وبديهي أن ذلك لا يكفي لترجيح الاتهام وأما إفساده للشباب فقول باطل مردود، ولو كان لسقراط في نفوس الشباب من أثر فهو التهذيب والإصلاح.

ولكن سقراط كان قد أثار عليه النفوس، فهاجم الديمقراطية هجوماً عنيفاً، فنقم عليه أنصارها، ولم تكد تنتصر فيما نشب بينها وبين الارستقراطية من تنازع حتى بادرت بالانتقام من سقراط ونقد الارستقراطية فحنق عليه رجالها، كذلك أثار الحقد في نفوس الحكماء والعلماء، أو من كانوا يدعون الحكمة والعلم لأنه صرف عنهم الشباب من جهة، ولأنه سخر من علمهم وحكمتهم من جهة أخرى، وفوق هذا كله فقد اختلط الأمر على الرأي العام، وحسب سقراط واحداً من السوفسطائيين، لذا حقت عليه الكراهية ووجب له العقاب، لأن الشعب كان قد سئم تلك الطائفة وكره كل من ينتسب إليها، ولسنا بحاجة إلى القول بأن اللون شاسع بين سقراط والسوفسطائيين من حيث الأسلوب ومادة للفكر والغرض ولكن الشعب لم يفرق بين الفريقين النقيضين، كما يتضح من قصة السحاب التي ألفها أرستوفان وكان رجعياً يمقت الحرية في الفكر، وينفر من كل تجديد، فكان يبغض السوفسطائيين أشد البغض باعتبارهم دعاة التجديد فهزأ بهم وسخر من تعاليمهم واتخذ فيها سقراط بطلاً لها، واعتبره فيها زعيماً لطائفة السوفسطائيين، وفي هذا دليل قاطع على أن الرأي العام قد خلط بين سقراط وبينهم، ولو لم يكن الشعب قد اتجه هذا الاتجاه لما استطاع أرستوفان أن يمثل قصته على مشهد منه، وإذن فقد ذهب سقراط ضحية الخطأ في التمييز بينه وبين تلك الجماعة التي جاء ليصلح ما أفسدته، فويل لمن يسبق عصره فكره، وويل لمن قدم للناس طعاماً لا تقوى على هضمه معداتهم.

تقدم بالتهمة ضد سقراط ثلاثة من أعدائه هم: مليتس وليكون،

وأنيتس، وكان المألوف إذ ذاك أن يقف المتهم أمام القضاة باكياً مستعطفاً مسترحماً، وأن يقدم زوجه وأبناءه لعلهم يثيرون في نفوس القضاة العطف والرحمة، ولكن سقراط أبى ذلك على رجولته، وكم دهش القضاة وكم ثارت ثائرتهم حين وقف سقراط يدافع عن نفسه، فلم يكن قوله منصرفاً إلى رد الاتهام، وإلى تبرئة نفسه مما نسب إليه، ولكنه أخذ يشفق على قضاته في موقفهم المخزي، ويتوجع لما يصيب النفوس من فساد، ويود لو استطاع أن يتمم المهمة التي بدأها وهي تطهير الشباب من مثل هذا الشر والفساد ولو استرحم سقراط لظفر بالبراءة ولكنه لم يفعل، فأصدر القضاة حكمهم بأغلبية ضئيلة جداً بثبوت التهمة عليه، تمهيداً لحكم يليه يحدد فيه الجزاء. وكان القانون ينص على أنه إذا ثبتت تهمة على متهم، وجب أن يقترح المدعي عقوبة كما يقترح المتهم عقوبة أخرى، ثم يترك للقضاة اختيار ما يراه من العقوبتين، فاقترح المتهمون الثلاثة عقوبة الإعدام، وطلب إلى سقراط أن يعلن اقتراحه، فأجاب في تهكم لاذع إنه لم يرتكب جرماً ولكنه عني بالإصلاح، وإذا كان لا بد من إبداء رأيه فيما يستحق من الجزاء فهو أن يتربع منصباً في مجلس القضاء جزاءاً وفاقاً لما قدم للشعب من خير. هنا ثارت ثائرة الغضب من القضاة ولم يترددوا في أن يقرروا عقوبة الإعدام على سقراط بأغلبية كبيرة.

قضى سقراط في سجنه ثلاثين يوماً ينتظر تنفيذ الموت، وكان أصدقاؤه يغرونه خلالها بالفرار، ولم يكن الفرار من السجن شاقاً ولا عسيراً، فقديماً فر فيلسوف آخر من سجنه هو أنا كسجوراس الذي أعانه على الفرار بركليز، وقليل من الدنانير كانت تكفي لرشوة الحارس وتمهيد الهروب.

ولكن سقراط لم يستمع إلى إغراء أصدقائه، ورفض رفضاً حاسماً أن يفر من وجه الموت، فذلك خوروجين، وواجب على الفرد أن يطيع القانون. فإذا ما قضى بالموت وجب أن تقدم النفس طائعة. ولعل في هذا أسطع دليل على أن سقراط لم يكن ثائراً في وجه القانون والعادات والتقاليد

الموروثة كما اتهمه بذلك أعداؤه. فلما جاء الأجل المحتوم وقدم لسقراط قدح السم تجرعه في إقدام. ونحب أن نسوق في هذا المكان فصلاً كتبه أفلاطون عن موت سقراط، وأجراه على لسان صديق من أصدقائه الذين شهدوه ساعة الموت: «. . . نهض سقراط ودخل غرفة الحمام ليغتسل، وتبعه أقريطون، وأشار إلينا بأن ننتظره حتى يعود. فأخذ الحديث يدور بيننا حول النكبة التي حلت بنا وذكرنا أننا سنقضي بقية الحياة أيتاماً فأخذنا الجزع من هول المصاب، ولما فرغ من اغتساله وجاء إليه أبناؤه الثلاثة وكانوا صبياً وطفلين، كما قدمت سيدات أسرته، حدثهم قليلاً في حضرة أقريطون ثم أمرهم بالانصراف، وعاد إلينا وكانت الشمس قد أوشكت على الغروب، لأنه قضى في الحمام فترة طويلة، فلما أخذ مجلسه بيننا لم يكثر من حديثه، ثم دخل ضابط واقترب منه وقال: «يا سقراط أرد ألا تخطىء كما يخطىء غيرك، فإنهم يسخطون ويلعنون حينما أتقدم إليهم بجرعة السم، ولست في ذلك إلا صادها بما أمرت به ولكنني وجدت فيك أثناء إقامتك في السجن رجلاً نبيلاً وديعاً جليلاً، لا تقاس بمن شهد هذا المكان من قبل، ولست أشك في انك لن تنقم أو تثور، والآن ـ وأنت عالم بما جئت أعلنه إليك ـ وداعاً، وحاول ما استطعت أن تحتمل ما ليس من احتماله بد» وانفجر الرجل باكياً وانصرف، فنظر إليه سقراط وقال: «وداعاً، وسأفعل ما تريد» ثم التفت إلينا وقال: «ما أرحم هذا الرجل، إنه لم ينقطع عن زيارتي طول إقامتي، وكثيراً ما كنت أناقشه فأرى فيه رجلاً من أقوم الرجال، وهو يبكي من أجلي بكاء صادراً عن عطف كريم، تعال إلي يا أقريطون، دعنا ننفذ الأمر، ومر أحداً بإحضار السم إذا كان قد أعدوه وإلا فقل لهم يعدوه» فأجاب أقريطون: «أن أشعة الشمس يا سقراط لا تزال تسطع فوق الجبال ولم تغب بعد، وأنا أعلم أن من قبلك كانوا لا يشربون السم إلا في ساعة متأخرة بعد اعلانهم، وبعد أن يأكلوا طعام العشاء، ويحتسوا الخمر كما يشاءون، بل إن منهم من زاول شؤون الحب مع من يحب، فلا تتعجلهم، ولا يزال في

الوقت متسع». قال سقراط: «أن هؤلاء الذين ذكرتهم يا أقريطون كانوا على حق فيما فعلوا ما داموا قد توهموا أنهم يكسبون من وراء ذلك شيئاً، وأنا كذلك على حق فيما أفعل ما دمت أحب أنني لن أجني من التسويف شيئاً، إلا أن أضع نفسي من نفس موضع السخرية حينما أتعلق بأسباب الحياة،

وأحاول أن أبقي منها حداثة ذاهبة ولا ريب، اذهب وافعل ما آمرك به ولا تعارض، فلما سمع ذلك أقريطون أشار برأسه إلى غلام على مقربة منه فخرج ولم يلبث أن عاد وفي صحبته رجل يحمل في يده كأساً، ولم يكد يراها سقراط حتى قال: «حسناً يا صديقي العزيز، أرجو أن تشر إلي بما أفعل، لأنك قد مرنت على مثل هذا الأمر». فقال الرجل: «لا شيء أكثر من أن تجرع السم، ثم تمشي قليلاً فإذا ما شعرت بثقل في ساقيك فنم، وسيكون السم أثر أثره المطلوب» ثم قدم القدح إلى سقراط، فتناوله باسماً لم يضطرب ولم يمتقع لونه ونظر إلى الرجل قائلاً: «لا أظن القانون يحول بيني وبين الآلهة الآن. فلأصل لهم ولأضرع إليهم أن أوفق إلى رحلة سعيدة».

قال هذا وشرب القدح في رزانة وهدوء، وكنا نحن في بكاء لا ينقطع، ثم حبسنا الدمع لما رأيناه يرفع إلى فمه الكأس، ولكني لم ألبث طويلاً حتى انفجرت بالبكاء مرة ثانية وابتل وجهي بالدموع، ولم أكن في ذلك أبكي سقراط، إنما أندب حظي العاثر إذ فقدت هذا الصديق الوفي، ونهض أقريطون إذا عجز هو كذلك عن حبس البكاء، وكان لنحيبه صوت يبعث الأسى فنفذ إلى قلوب الحاضرين جميعاً ما عدا سقراط، فقد قال لنا: «ماذا تفعلون يا صفوة الأصدقاء؟ لقد صرفت النسوة من أجل هذا وخشيت أن يكون منهن مثل هذا العبث، فقد سمعت أن من الخير للرجل أن يسلم النفس في هدوء، فصمتا واحتمالاً، فاعترانا الخجل إذا سمعنا منه هذا الحديث وكففنا الدمع المنهمر، أما هو فقد أخذ يجول حتى شعر بساقيه يثقلان، فرقد وظهره للأرض كما أوصاه الرجل الذي أمسكه، واختبر ساقيه وقدميه وضغط على قدمه ضغطة قوية، وسأله هل شعر بها؟ فأجاب أن لا،

وضغط على فخذيه، ثم أخذ يسير نحو رأسه قليلاً قليلاً، قائلاً إن جسده آخذ في التصلب والبرودة، وهنا مسح سقراط بيده على صدره وقال: عندما يصل السم إلى قلبه ستكون نهايته، ولما برد أسفل البطن كشف عن نفسه ما أسدل فوقه من غطاء وقال: وهي آخر ما لفظت شفتاه من حديث: «أنا. مدين بدين إلى ايسكيوبيولاس يا أقريطون، فرده إليه ولا تهمل» فأجاب أقريطون «سأفعل ذلك، أليس لديك ما توصي به غير هذا؟» فلم يجب سقراط، وبعد قليا 'اهتز هزة عنيفة، فنشر الرجل فوق وجهه الغطاء، ولاحظ أقريطون أن عينيه مفتوحتان فأطبق عليهما الجفنين، وأقفل فمه المفتوح.

بدأت الفلسفة منذ السوفسطائيين تتجه ببحثها نحو الإنسان وانصرف سقراط يحاول معرفة حقيقته وكان مكتوباً على معبد «دلفي» هذه الحكمة القديمة «اعرف نفسك بنفسك» فما أسرع ما اتخذها سقراط شعاراً له وقاعدة لفلسفته فليس سوى النفس الإنسانية جديراً بالبحث، ولا خير في معرفة تهمل الإنسان لتعنى بالطبيعة تلتمس أصلها وعلة ظواهرها، ولا قيمة لعلوم الرياضة والطبيعيات والفلك إذا قيست بمعرفة الإنسان. أو بعبارة أخرى بمعرفة الأخلاق، ولذلك تراه يقول عن نفسه إذا لم يغادر المدينة إلى الحقول والأشجار لأن هذه لا تعلمه شيئاً، وأسمى ما يريد أن يظفر به هو معرفة الأخلاق وحدها، ولما كانت الأخلاق لا تكون جديرة بهذا إلا إن كان لها مقياس ثابت لا يتبدل تبعاً لأهواء الأشخاص، حاول سقراط أن يقيم الدليل على بطلان ما ذهب إليه السوفسطائيون من أن الأخلاق اعتبارات شخصية ولكن كان السوفسطائيون وضعوا مبدأ شاملاً دعوا إليه، وهو أن الإنسان مقياس لكل شيء. فليس هو مقياساً للأخلاق وحدها بل لكل الحقائق ولذا كان لزاماً على سقراط أن يهدم هذا الرأي ليثبت الحقائق التي أنكر وجودها السوفسطائيون، ثم يضرع عن هذا ما كان يقصد إليه، وهو أن للأخلاق حقائق ثابتة تقاس بها أعمال الإنسان، فلنتناول بالشرح ما ارتآه سقراط في هذا الموضوع.

ذهب السوفسطائيون إلى أن الحواس هي وحدها السبيل إلى وصول المعلومات إلى الذهن، فالإدراك الحسي هو أساس المعلومات جميعاً، ولما كان هذا الإدراك يختلف باختلاف الأشخاص، كانت المعلومات التي تجيء عن طريقة مختلفة كذلك، وإذن فلسنا نعرف من الحقيقة إلا هذه الصور المختلفة التي تقدمها إلينا الحواس، ولا يمكن التسليم بأن ثمة في الخارج حقائق للأشياء ثابتة مع تباين الأشخاص في إدراكها، لأنه حتى لو كان في الخارج تلك الحقائق الثابتة فلا سبيل إلى معرفتها ما دمنا نعتمد على الحواس وحدها. فكانت رسالة سقراط أن يبني تحصيل المعرفة على العقل لا على الحواس، وبذلك يثبت ما أنكره السوفسطائيون من وجود الحقائق الثابتة في الواقع الخارجي ولشرح ذلك نقول:

إذا رأيت رجلاً أو شجرة أو قلماً، فإحساسك بهذا الشيء الذي تراه إدراك لجزئي واحد من الجزئيات ولكن لديك إلى جانب هذه الأشياء الجزئية التي تحصلها حواسك مما تصادفه في العالم الخارجي مجموعة من الأفكار العامة تتعلّق بالأنواع لا بالأشياء الجزئية ذاتها، وهذه الأفكار العامة لم تصل إليك عن طريق الحواس، وإنما نبعث من عقلك ذاته، فأسماء الأنواع كالإنسان والشجرة والمنزل والحيوان لا نطلقها على جزئي واحد، بل على النوع كله، ونعني بها الصفات التي يشترك فيها كل أفراد النوع. ولا ندخل في حسابنا تلك الصفات التي تظهر في بعضها دون بعض، فالفكرة العامة عن الحصان ليس فيها صفة البياض لأنه إن اتّصف بعض الجياد بهذا اللون فبعضها الآخر ليس كذلك، ولكنها تتضمن مثلاً صفة الصهيل لأنها جميعاً تشترك فيها، فهذا الجمع بين الصفات المشتركة في أفراد النوع وإبعاد الصفات العارضة، هو من عمل العقل لا الحواس، وهو ما نسميه إدراكاً عقلياً أو كلياً، وهذه الإدراكات العقلية أو الكلية عند سقراط هي المعرفة، ولذلك لم يتردّد في اعتبار العقل أداة تحصيل المعرفة دون الحواس، على خلاف ما رأى السوفسطائيون من أن المعرفة كلها لا تعدو

الإدراكات الجزئية التي تصل إلى الذهن عن طريق الحواس.

وإذا كانت الحواس ومدركاتها تختلف باختلاف الأشخاص فليس العقل كذلك، إنما هو عام مشترك عند جميع الناس، وما دمنا قد سلمنا بأنه إداة المعرفة، فقد وصلنا إلى نتيجة خطيرة جداً تهدم تعاليم السوفسطائيين من أساسها وهي أن الحقائق الخارجية ثابتة، لأن الناس جميعاً يرونها بمنظار واحد، هو العقل، الذي لا يختلف إدراكه في شخص عن شخص آخر.

هذا الإدراك العقلي للأنواع هو في الواقع تعريفها، فإذا أردنا أن نعرف كلمة إنسان أدخلنا في التعريف للصفات التي يشترك فيها كل أفراد الإنسان دون الصفات العارضة الخاصة ببعض الأفراد فلا يجوز مثلاً أن نعرف الإنسان بأنه حيوان أبيض لأن هذا اللون لا يشترك فيه الأفراد جميعاً، ولا أن نقول هو حيوان متكلم بالعربية لأن هذه اللغة خاصة بطائفة معيّنة، ولكنا لا نخطىء حين ندخل في التعريف صفة التفكير لأنها عامة شاملة لجميع الأفراد، وليس للشواذ حساب في تكوين القاعدة وإذا كانت طريقة تكوين التعريف هي نفس الطريقة التي تتبع في تكوين المدركات العقلية أي جمع الصفات المشتركة وإسقاط للصفات الخاصة، فلا شك في أن التعاريف هي التعبير عن مدركاتنا العقلية وما دام في مقدورنا أن نصوغ لكل نوع تعريفاً جامعاً لصفاته الجوهرية أمكننا بذلك أن نحصل على مقاييس للحقائق الخارجية، لأننا لو لو عرفنا المثلث مثلاً استطعنا أن نقارن كل شكل هندسي في الخارج بهذا التعريف لنحكم في يقين هل هو مثلث أم شكل آخر، وليس من حق الأشخاص أن يحتلوا في حقيقته، فيصر أحد على أنه مثلث بينما يؤكد الأخر أنه مربع، ما دام لديهم مقياس يرجعون إليه عند الخلاف، وإذن فنحن نستطيع أن نصوغ للفضيلة تعريفاً يقوم على أساس إدراكنا العقلي لصفاتها المشتركة في كل الأعمال الفاضلة، وبذلك يكون لدينا معيار نقيس به أفعال الناس فنميز بين خيرها وشرها ولا يجوز للسوفسطائيين بعدئد أن يجاهروا برأيهم بأن ما أراه حقاً هو حق لي، وما يطيب لي عمله فضيلة

بالنسبة لَي لأننا ظفرنا بمقياس يقره العقل، وهو عنصر مشترك عند كل الأشخاص يمكننا أن نرجع إليه فنحكم على العمل مستقلاً عن نزوات الشخص وميوله.

تلك هي نظرية المعرفة التي أعلنها سقراط والتي تقوم على أساس الإدراكات العقلية دون الحسية، فتوصلنا إلى حقائق الأشياء كما هي في الخارج مستقلة عن الإنسان، وأخذ سقراط يسأل بعد هذا، ما الفضيلة؟ ما الحكمة؟ ويحاول أن يصل إلى تعريف يعبر عن إدراك العقل لها، ليضع أساساً للأخلاق تنطبق عليه مدلالوتها الخارجية، سواء صادفت هوى من الشخص أو لم تصادف، وكان يلجأ في ذلك إلى طريقة «الاستقراء»، فيسوق أمثلة كثيرة للشيء الذي يريد أن يضع تعريفاً له ويستخلص الصفات المشتركة من تلك الأمثلة الجزئية، ثم يسوغها في تعريف فإذا تم له ذلك أخذ يطبق تلك القاعدة الكلية على جزئيات جديدة ليرى مقدار انطباقها على القاعدة التي وصل إليها فإن لم يجدها مطابقة لها تماماً عاد إلى قاعدته يعدل فيها ويصحح حتى يكون التعريف جامعاً مانعاً.

ولم يقصد سقراط أن تكون نظرية المعرفة التي تقدم شرحها غرضاً في ذاتها مقصودة لنفسها، إنما اتخذها وسيلة يستغلها في تطبيقها على الحياة العملية، وهذا شأن سقراط: لا يعني بالنظريات إلا ان كانت تعينه على أغراض الحياة العملية، فلم يرد بمعرفة الإدراك العقلي للفضيلة ـ أعني تعريفها ـ إلا أن يتمكن من السلوك سلوكاً فاضلاً ينطبق على الفضيلة حسب ما أدركها العقل من صفاتها.

وهنا نصل إلى أساس النظرية الأخلاقية عند سقراط، وهي توحيد الفضيلة والمعرفة. فقد كان يعتقد اعتقاداً راسخاً أن الإنسان لا يستطيع أن يعمل الخير إلا إذا عرف ما هو الخير، وبعبارة أخرى إلا إذا عرف الإدراك العقلي للخير، فالعمل الأخلاقي مؤسس على المعرفة ويجب أن يصدر عنها، بل إن الفضيلة والعلم شيء واحد فيستحيل أن تعرف الخير معرفة

صحيحة ولا تعمله، كما يستحيل أن تعمل الخير ولا تعرف فيكفي في نظر سقراط أن يعلم الإنسان ما هي الفضيلة حتى يكون بمنجاة من فعل الرذيلة، وكل عمل شر إنما يصدر عن الجهل بالفضيلة، لأن الإنسان لا يسعه إذا عرف الخير أن يفعل شراً، وكل الناس ينشدون الفضيلة ولو أنهم يختلفون في معناها. يقول سقراط: لا يمكن أن يتعمد إنسان الوقوع في الشر، وإذا ارتكبه فلأنه لا يعرف الإدراك العقلي للخير، ولما كان يجهل حقيقة الخير تراه يفعل الشر وهو يظن أنه الصحيح». وقال سقراط أيضاً: «إذا تعمد الإنسان فعل الشر فهو خير ممن يفعله غير عامد» لأن الأول فيه الشرط الأساسي لعمل الخير، وهو معرفة ما هو الخير، أما الثاني فلا خير فيه ما دامت تعوزه المعرفة نفسها.

والخلاصة أن سقراط قد ذهب إلى أنه «لا فضيلة إلا المعرفة (العلم)» واستنتج من هذه النظرية نتيجتين:

(١) أن الإنسان لا يستطيع أن يعمل الخير ما لم يعلم الخير، وكل عمل صدر لا عن علم بالخير فليس خيراً ولا فضيلة، فالعمل الخير لا بد أن يكون مؤسساً على العلم ومنه ينبع.

(٢) أن علم الإنسان بأن الشيء خير علماً تاماً يحمله حتماً على عمله، ومعرفته بضرر شيء يحمله حتماً على تركه، وليس إنسان يعمل الشر وهو عالم بنتائجه، فكل الشرور ناشئة عن الجهل، ولو علم المرء أين الخير لعمله حتماً وعلل ذلك بأن كل إنسان بطبيعته يقصد الخير لنفسه ويكره لها الشر، فمحال أن يفعل ما يضرها وهو عالم بضرره، فما يصدر عن إنسان عن الخطأ إنما منشؤه الجهل بالعمل، وعلاج الشرير أن يعلم نتائج الأعمال السيئة التي تصدر عنه، ولتعويد إنسان الخير وجعله مصدراً للفضيلة يعلم نتائج الأعمال الحسنة، وتوسع في تطبيق نظريته، فعندة الإنسان الخير هو الذي يعلم ما يجب عليه، والملك الصالح هو الذي يعرف كيف يحكم الناس حكماً عادلاً وهكذا.

وهو محق في الاستنتاج الأول من أن أساس الفضيلة المعرفة فلا يكون الإنسان فاضلاً حتى يعرف الخير ويقصد إلى عمله. أما الذي يعمل العمل لا عن علم بخيريته فليس «فاضلاً» ولو كانت نتائج عمله حسنة، ومخطىء في النتيجة الثانية من أن المعرفة هي كل شيء، وأنها تستلزم العمل على وفقها لا محالة، فكثيراً ما نعلم الخير ونتجنبه ونعلم الشر ونأتيه، فمعرفة الخير ليست كافية في الحمل على فعله بل لا بد أن ينضم إليها إرادة قوية حتى يعمل على وفق ما علم. وقد قال الاستاذ «سانتهلير» رداً على هذه النظرية: (ليس ما يقع الإنسان فيه من الإثم ناشئاً عن خطأ في الموازنة بين اللذة الحاضرة والآلام المستقبلة التي هي أكبر منها كما يعتقد سقراط، ولا ناشئاً عن جهل بطبائع الأشياء، إنما منشؤه فساد في الخلق يحمل الإنسان على تفضيل الشر على الخير وهو عالم بهما وبقيمة كليهما جميعاً، فإن الشرير لا يجهل البتة ما يفعل من سوء. . . إنه يشعر تماماً بخسرانه، ولكنه يسعى إلى هذا الخسران وهو آسف، إنما هزيمة عقله نفسها هي الفاعلة للخطيئة، لأنه إذا كان يجهل ما يفعل فليس بمجرم ولا بمسؤول أمام الناس ولا أمام الله، وحينئذ بهذه المثابة لا تكون الفضيلة والعلم متماثلين، فقد يعلم الإنسان ولايعمل، وقد يعمل ضد ما يعلم. . إذا كانت الفضيلة في الواقع هي للعلم وجب على الإنسان أن يقتصر على أنه يعلم ليكون فاضلاً، وبذلك تتضاءل الحياة الأخلاقية إلى مجرد النظر والتأمل.

ورد أرسطو على نظرية سقراط رداً مقنعاً فقال: ان سقراط جهل أو تناسى أن نفس الإنسان ليست مركبة من العقل وحده وتخيل أن كل أعمال الإنسان خاضعة لحكم العقل، ومن ثم إذا علم للعقل فضل العمل، ولكنه نسي أن أكثر أعماله محكومة بالعواطف والشهوات، وإذ ذاك قد يقع في الخطأ مهما علم العقل.

ولعل خطأ سقراط في الرأي راجع إلى أنه نظر إلى الموضوع من وجهته هو، وقاس الناس على مقياسه، فقد كان سليماً مما يتصف به عامة الناس

من ضعف، ولم يكن لمشـاعره على نفسـه سلطان، ولكن عقله وحده هـو الذي ملك قياده، فكان عمل الخير يعقب معرفته مباشـرة كما يعقب الليـل والنهـار، ولذا لم يفهم أن يكـون بين الناس من يـرتكب الإثم وهو يعـرف الخير.

ومهمـا يكن من أمر هـذا الخطأ في رأي سقـراط فهو لا يخلو من حق كثيـر، فكثير من النـاس في كثير من أوقـاتهم يصدر عنهم الشـر، لأنهم لا يعتقدون اعتقاداً جازماً بالخير، وهم يتشدقون بأقوال لا تعدو ألسنتهم، ولا تنبعث عن قلوبهم، فترى كثيرين يحقـرون شأن الـدنيا، ويقـولون إن غنى النفس خير من غنى المال، فإذا ما اضـطربوا في حيـاتهم العملية انـطلقوا يلتمسون المال من مآتيه كلها. فهل من الحق أن نقول إنهم يعلمون الخير ولا يعملون به؟ أم أقرب إلى الصواب أن نقول إنهم لم يعتقدوا اعتقاداً جازماً ما كانوا يلوكونه من أقوال، وأن عقيدتهم في الواقع هي هذه التي تظهر في أعمـالهم، نحسب أن هذا الـوضع الثـاني أدنى إلى الصواب وهـو ما ظنـه سقراط.

وقد نشأ عن نظرية سقـراط في الأخلاق نتيجتـان: الأولى أن الفضيلة يمكن أن تعلم وإن كانت ليست يسيرة في تعلمها كما هو الحال في الحساب مثلاً، لأنها تعتمد على عدة عوامل أخـرى كالـوراثة، وأثـر البيئة، والتـربية والتجربة وغيرها.

ولكن إذا كانت المعرفة ممكنة التعلُّم وجب أن تكون الفضيلة كذلك، وأهم عقبـة تحول دون معـرفة الفضيلة هي صعـوبة أن تجـد معلماً يعـرف معناها. والنتيجـة الثانيـة هي أن الفضيلة واحدة وهي المعـرفة. وإن شئت فسمها الحكمة، وليس غيرها من الفضـائل كـالشجاعـة والعفة والعـدل إلا مظهراً من مظهرها وصادرة عنها.

يتضح مما سبق أن فلسفة سقراط تدور حول مركزين:

نـظرية المعـرفة التي تحصـر العلم في الإدراكـات العقليـة والمعـاني الكلية، دون الإدراكات الحسية والمعاني الجـزئية، ونـظرية الأخـلاق التي توحد بين الفضيلة والعلم الأول أبعد خطراً، وأعمق أثراً في مجرى تـاريخ الفلسفة فقد أحدثت انقلابـاً في الفلسفة أقـرب إلى الثورة منـه إلى التطور البطيء فهي المعين الذي استقى منـه فيما بعـد أفلاطـون فأرسـطو، وهي الأساس الذي نشأت عليه كل المذاهب العقلية المثالية.

وعلى الرغم من أن سقراط قـد أصلح بنظريـة المعرفـة كل مـا أفسده السوفسطائيون فرد إلى الناس إيماناً بالحقائق الخارجية بعد ما اعتراهم الشك فيها، فلم يعد بالفكر إلى حالته قبل السوفسطائيين بل سار به خطوة واسعة إلى الأمام، فالفكر يجتاز في سيـره ـ عادة ـ مـراحل ثـلاثاً: الأولى مـرحلة العقيدة التي لا تقوم على أساس من العقل. والثانية مرحلة يكون الفكر فيها شاكاً هادماً ينكر ما بنته العقيدة في المرحلة الأولى، وفي الثالثة تعود للعقيدة بعد الشك مرة ثانية، ولكنها تقوم هذه المرة على أساس الإدراك العقلي لا على التصديق الساذج. فقد كان النـاس قبل عهـد السوفسـطائيين يسلمون بصحة الحقائق والأخلاق وثبوتها مستقلة عن الإنسان، ولكن أحـداً لم يعن بـإقامـة الدليـل، لأن أحداً لم يشـك في صحتها، فجـاء السوفسـطائيـون وأخضعوا العقائد القديمة إلى نقد العقـل، فانهـار البناء جملة واحـدة، ثم تبعهم سقراط وأعاد الأمر إلى نصابه ولكن على أساس جديد، فقد استبـدل بالتصديق الساذج العلم والمعرفة.

وقد ظهر في أثينا رجل آخر يريد إصلاح ما أفسده السوفسطائيون كما فعل سقراط، ولكنه التمس طريقاً أخرى تناقض السبيل التي سلكها سقراط، وذلك هو «أرستوفان» الذي كان محافظاً شديد المحافظة والجمـود، يتحسر على الماضي الجميل، ويود لو عادت الحياة سيرتها الأولى كما كانت قبـل السوفسطائيين، وما دامت هذه السيئات كلها من أثر الفكر فليقف الفكر عند حده لا يسمح له بالتقـدم، ليعود النـاس إلى الإيمان السـاذج البسيط، غير

عالم أن الحياة لا تعود إلى الوراء كما يستحيل أن يسترد الرجل طفولته، فتلك نكسة لا يعرفها منطق السير والتطور وليس علاج المرض كما اقترح أرستوفان في صد تيار الفكر بل هو في الزيادة فيه ما دام الفكر المبتور الناقص ضاراً لا ينفع وتلك كانت سبيل سقراط إلى الإصلاح المنشود.

٤ ـ أتباع سقراط

قامت فلسفة سقراط على دعامتين كما أسلفنا. الأولى نظرية المعرفة التي أنكرت أن تكون الإدراكات الحسية أساساً للعلم، وقالت إن الإدراكات العقلية ـ أي الأحكام الكلية ـ هي وحدها المعرفة، وهي ليست من عمل الحواس ولكنها من صنع العقل ولها كان العقل عنصراً مشتركاً عند الأشخاص أمكن أن يكون مقياساً لا تختلف نتائجه باختلاف الظروف، ومعنى ذلك أن الحقائق في العالم الخارجي ثابتة يدركها العقل دائماً على صورة واحدة، والثانية هي النظرية الأخلاقية التي توحد بين العلم والفضيلة.

وعلى الرغم من أن نظرية المعرفة كانت أبقى وأعمق أثراً في مجرى تاريخ الفلسفة من نظرية الأخلاق، إلا أن الوضع قد انعكس في أعين تلاميذ سقراط لأنهم ـ وقد خالطوا أستاذهم ـ بهرتهم حياته الأخلاقية. واستولت على إعجابهم حتى أنستهم جوانب فلسفته الأخرى، فتأثروا خطاه بعد مماته، وحاولوا جهدهم أن ينسجوا حياتهم الأخلاقية على منوال حياته، فاتخذوا مثله الأعلى شعاراً لهم، وهو أن الفضيلة هي غاية الحياة.

أجمع أتباع سقراط على هذا المبدأ، واتفقوا جميعاً على أن تكون الفضيلة غرضاً لحياتهم كما كانت غرضاً لحياة أستاذهم، ولكنهم التمسوا إلى تلك الغاية وسائل شتى ذلك، لأنهم اختلفوا في تفسير الفضيلة، فلم يترك لهم سقراط تعريفاً واضحاً لها، يرجعون إليه ليطبعوا سلوكهم بطابعه، وكل ما قاله في هذا الصدد أن الفضيلة يجب أن تنبع من العلم وأن تقوم على أساسه، فيشترط لكي تكون فاضلاً أن تكون عالماً بتعريفها أمام هذا

التعريف فذلك ما لم يتعرض له سقراط، قد يقال إنه عرفها بأنها العلم، وهذا صحيح، ولكن أي علم قصد إليه سقراط. أهو علم الفلك أو علوم الطبيعة والرياضة؟ كلا إنما هو علم الأخلاق، أو بعبارة أخرى علم الفضيلة، فكأنما هو يدور في حلقة مفرغة: تبدأ من حيث تنتهي. لأنك إذا قلت ـ إن الفضيلة هي علم الفضيلة لم توضح منها شيئاً.

إذن لم يترك سقراط تعريفاً للفضيلة، فكان تعريفها موضع الخلاف بين أتباعه، وانقسموا في تفسيرها شيعاً ثلاثاً، كل منها تذهب مذهباً يلائم وجهة نظرها، وكل منها تجد من سلوك سقراط مبرراً لسلوكها، وهذه المدارس الثلاث هي: الكلبيون والقورينائيون والميغاريون.

أ ـ الكلبيون

كان زعيم تلك الطائفة أنتسثنيس الذي فتنته من أستاذه تلك الشخصية القوية التي آثرت الحق على كل شيء. والتي ازدرت الحياة المادية فنبذتها نبذ النواة، ولم يزغ بصرها ما تبديه من زينة خلابة وزخرف كاذب، فتن أنتسثنيس بهذا الجانب من سقراط، فلم يتردد في اعتبار الزهد معنى الفضيلة وسبيل الحياة الفاضلة وغايتها. وعلى هذا النظر إلى الفضيلة عاش الكلبيون عيشة خشنة، لا تغريهم مغريات الحياة، ولا تميل نفوسهم إلى ثروة أو سلطان، واقتصرت حاجاتهم على الحد الأدنى، فلا يلبسون ناعم الثياب حين تكفي الأسمال، ولا يسكنون الدور ما دامت أرض الله الفضاء تكفيهم وطاء، والسماء تغنيهم غطاء، وقد اتخذ أحدهم ـ ديوجنيس ـ لكنة دنا يأوي إليه، وهو الذي أثر عنه أنه كان يحمل مصباحاً يفتش به في وضح النهار عن الإنسان الكامل فلا يجده، وأن الإسكندر الإكبر قد سأله عما يريده فأجاب: أريد ألا تحجب عني ضوء الشمس، تلك هي الحياة الفاضلة التي تؤدي بالإنسان إلى الغاية المنشودة. ولما كان العلم عند سقراط هو معرفة الفضيلة، فقد رغب الكلبيون عن العلوم والفنون، وبالغوا في ذلك إلى حد عجيب، حدا بهم إلى أن يتخذوا الجهل مثلاً أعلى، وماذا يجدي العلم

والفضيلة وحدها كافية لتحصيل السعادة وهي رهينة العمل، ولا تحتاج إلى القول الكثير والعلم الغزير، كما كان يقول زعيمهم انتسثنيس.

انتشر تلاميذ هذه المدرسة في الأرض لا يبتغون من الناس شيئاً ولكن ليحملوهم على الزهد والقناعة، وليعلموهم أن لا خير إلا في الفضيلة، وأن لا شر إلا في الرذيلة، فلا الضياع ولا المتاع ولا الملكية ولا التمتع بالحرية، بل ولا الحياة نفسها من وسائل الخير، بل الخير هو الفضيلة وحدها، كلا ولا الفقر والشقاء والمرض والرق، بل ولا الموت نفسه من وسائل الشر بل الشر هو الرذيلة وحدها، فليست العبودية بأسوأ من الحرية إذا كان العبد الرقيق يعيش عيشة الفضيلة، لأنه عندئذ يكون حراً في نفسه ولو كان مملوكاً في ظاهره، وقد أجاز الكلبيون الانتحار على شرط ألا يكون فراراً مما في الحياة من ألم ويؤس، لكي يقيم به المنتحر دليلاً على أن الحياة ليست شيئاً يدعو إلى التشبث بها.

والفضيلة عند الكلبيين واحدة كما قال سقراط، وفسروا ذلك بأنها لا تتجزأ فإما أن يكون الشخص فاضلاً إلى النهاية أو لا يكون، كالخط إما أن يكون مستقيماً أو ليس مستقيماً، ولا وسط بين الطرفين، فإن كان ذا فضيلة كان عالماً كل العلم، حكيماً كل الحكمة، سعيداً كل السعادة، كاملاً أتم الكمال، لأن الفضيلة هي كل شيء، وإن لم يكن غبياً شقياً جاهلاً.

ب ـ القورينائيون

أما مؤسس هذه المدرسة فهو أرسطبس، فيلسوف ولد في قورينا، مدينة في شمالي إفريقيا، رحل إلى أثينا وتتلمذ لسقراط، وخلاصة مذهبه أن تحصيل اللذة، والخلو من الألم هما الغاية الوحيدة في الحياة.

أليست الفضيلة عند سقراط هي الغرض الأسمى؟ أو ليست السعادة عنده وسيلة من وسائل الفضيلة وحافزاً قوياً لها؟ إذن فلنحقق لأنفسنا هذه السعادة ما استطعنا إليها سبيلاً، ولا يكون ذلك بأن تزدري الحياة إزدراء،

وتعيش عيشة زهد وحرمان، ولكن عيشة استمتاع ولـذة، فالخير فيما يلذ ويسر، والشر فيما يؤلم ويؤذي، فاعمل كل ما تشتهيه واستمتع بالحياة ما ساعفتك، وابتعد عما يؤذيك ويؤلمك، واتخذ في كل ذلك نفسك مقياساً، فلا يجوز أن تهبط قوانين الأخلاق على الفرد من الخارج، ولا أن تفرض عليه من الجماعة فرضاً ليس له مسوغ، ولكل إنسان أن يرسم لنفسه طريق السعادة فهو بنفسه بصير، (وهم في هذا النظر الأخير قد تأثروا بالسوفسطائيين).

واللذة عند القورينائيين قد تتحقق في التفكير ولكنها أقوى وأعظم إذا كانت حسية ينعم بها الجسم، وهم مع هذا قد وضعوا حداً خفف من حدة النزعة الحسية، فنصحوا أن تكون حكيماً حينما تنشد لذتك فلا تجعل نفسك عبيداً للذة، بل لتكن اللذة أداة طيعة للاستمتاع، إذا ظفرت بها فاغتنمها ولا تأسف عليها إذا أفلتت من يديك، كما نصحوا أن تكون اللذة مأمونة العواقب، وألا تكون سبباً في آلام أكبر منها.

فالحكيم هو من ضبط نفسه وأمسك بزمامها. فلا يميل مع شهوته حيث تميل بل يوزن في كل عمل بين لذته العاجلة وألمه الآجل، ولم تكن تعاليم القورينائيين واحدة في اللذة وتقديرها والاستمتاع بها بل اختلفت أقوالهم في شرح ذلك تبعاً لاختلاف رؤسائهم.

ج ـ الميغاريون

أسس هذه المدرسة إقليدس الميغاري، وقد جمع في فلسفته بين التعاليم السقراطية ومذهب المدرسة الإيلية. فالفضيلة هي المعرفة كما قال سقراط، ولكن أي علم؟ هنا يتأثر الميغاريون برأي بارمنيدس في الوجود المطلق، وفي إنكار الأشياء التي تقع تحت الحس، وفي بطلان الحركة التي تتوهمها في الخارج، فليس ثمة إلا حقيقة واحدة لا تعرف الكثرة ولا الحركة، تلك هي الوجود نفسه، فإن كان سقراط يرى أن معرفة الفضيلة هي كل شيء،

وبارمنيدس يرى أن معرفة الوجود هي كل شيء، إذن فالعلم بحقيقة الوجود والفضيلة شيء واحد عند الميغاريين، والوجود والواحد الذي لا يتعدد والله والفضيلة والخير كلها أسماء مختلفة لمسمى واحد، كما أن التغير والتعدد والكثرة والشر أسماء لمدلول واحد هو نقيض المدلول السابق. الأولى أسماء تطلق على الوجود والثانية أسماء تطلق على العدم، فالكثرة والشر شيء واحد. وكلاهما وهم ننخدع به وليس له وجود في الواقع ليس للشر وجود حقيقي، وثمة حقيقة واحدة في العالم الخارجي هي الخير والفضائل المتنوعة كالاحساس والحكمة والعفة إنما هي أسماء مختلفة لفضيلة واحدة أعني بها معرفة الوجود.

فإن كان الكلبيون قد التمسوا الفضيلة في الزهد والاستغناء والقورينائيون في اللذة والاستمتاع، فقد التمسها الميغاريون في حياة التأمل الفلسفي، أي في معرفة حقيقة الوجود.

وبعد أن انتهينا من هذا التقسيم الثلاثي المدرسي الذي وضح الاختلاف الفلسفي الذي عقب سقراط، نعود إلى واحد من تلاميذه وهو «أفلاطون» بعد أن نمر مرّاً سريعاً على ما تأثر به من الشعراء، فالمعروف أن أفلاطون كان واحداً من تلاميذ المدرسة السقراطية، وقد شهد سقراط وهو يشرب السم، ثم رحل بعد هذه الحادثة إلى مصر وإيطاليا، ثم عاد أثناء الحرب المصرية، بعد أن عاش فترة في عين شمس بمصر. ثم أنشأ مدرسته بجوارة أكاديموس، ولذلك سميت أكاديمية.

٥ ـ نبذة عن هومر وهيسويد

من خصائص المدنية الاغريقية أن كل مخلداتها التي بين أيدينا هي مخلدات أدبية وهي عبارة عن أربعة قصائد عظيمة هي الألياذة والأوديسة وينسبان إلى هومر ثم الأعمال والأيام وولادة الآلهة وتنسبان إلى هيسويد وهذه الأعمال كلها وجدت بالتأكيد في سنة ٧٠٠ق.م وإذا لم توجد بشكلها

الحالي منذ زمن سابق لهذا التاريخ فعلى الأقل فإن بها كثير مما يتصل بأزمنة قبل ذلك الزمن.

وفي الفترة التاريخية نجد أن المجتمع الإغريقي كان يقوم على أساس المدن المستقلة التي قضى فيها على نظام الحكم الملكي ما عدا مدينة اسبرطة ونظمت حكومات تلك المدن على أسس الحكم الجمهوري ولكن الفترة التي تنعكس فيها شتى نواحي الحياة في قصائد هومر وهيسويد هي الفترة التي ساد فيها نظام الحكم الملكي وكان هومر إغريقياً أسيوياً من الجهة الشرقية لبحر ايجة وولد هيسويد وعاش طول حياته في الأراضي الإغريقية الأصلية رغم أن عائلته قد نزحت من آسيا الصغرى. والسائد في شعر هومر وصف الحوادث الحربية وحياة النبلاء والملوك ويصف هيسويد الحياة العادية لصغار الفلاحين ويذكر تسلسل الآلهة ومن مزيج أعمالهما يمكننا أن نكون صورة عامة لذلك العصر.

ففي ذلك المجتمع الذي نجد وصفه من شعر هومر وهيسويد كانت مهمة الزراعة هي انتاج الغلال والخمر وتربية الأغنام وكان الصيد وصيد الأسماك من الوسائل التي لم تزل إلى ذلك الوقت تعمل لجلب الطعام وقد استتب أمر الملكية الفردية للأرض في ذلك الوقت وكان الرق هو المصير الذي ينتظر أسرى الحروب وكانت تجارة الرقيق سائدة في ذلك الوقت ومن الممكن بيع هؤلاء العبيد فيما وراء البحار وكان يلحق بأعمال العبيد عمل الأجراء من الفلاحين ولكن حال هؤلاء الأجراء من الفلاحين لم يكن بأحسن من حال العبيد ومن قصيدة الأعمال والأيام[١]. ندرك بأن المزارعين في ذلك العصر لم يفتهم الفوائد الاقتصادية التي يمتاز بها استخدام المأجورين من الفلاحين على استخدام العبيد. وكان المألوف في ذلك الوقت أن يقوم العبيد بالعمل طول السنة بينما يستخدم الأجراء من الفلاحين في الفصول التي يزداد فيها

---

(١) يمكن أن ترجع إلى هذه القصائد الشعرية.

العمل. ومن قصائد هومر ندرك مقدار الانحطاط والبؤس الذي كان يعيش فيه هؤلاء الفلاحين المأجورين فعندما أراد بطله أكيلس أن يعبر في أقوى صوره بأن أحط أنواع العيش في هذه الحياة لهو خير من أسمى أنواع الوجود بين الموتى لم يعبر عن ذلك بحياة الرقيق ولكنه اختار الفلاح الأجير باعتباره أحط فرد في المجتمع الانساني: «إنني أفضل أن أكون مرتبطاً بالأرض كعامل أجير من أن أكون ملكاً بين الأموات».

وكانت الصناعة في هذا الدور المبكر تتكون من الحرف المنزلية وكان يقوم بالصناعات المعدنية وصناعة الفخار اخصائيون في هذه الأعمال وكان هؤلاء العمال المأجورين يقابلون بكل احتقار كما هو الحال في كل الفترة التي بقيت فيها المدنية الكلاسيكية. ولكن المجتمع ما زال بسيطاً لم يعقد بعد ولذلك فإن الطبقات العليا لم تنفصل كلية عن العمل اليدوي فقد كان لاودسيس رغم كونه ملكاً دراية بالتجارة وكانت نوسيكار رغم أنها ابنة ملك تشرف على الأعمال المنزلية الخاصة بالقصر.

وكان الملوك والنبلاء يكونون الطبقة العليا في المجتمع وكانوا يتوارثون مراكزهم هذه وكانت امتيازاتهم تقوم على أساس ملكياتهم للحقول والحدائق والعبيد وقطعان الغنم والماشية وكان كثير من أصحاب المهن الذين يعتمدون على هذه الطبقات موضع تقدير ومنهم الأطباء والمنجمون والشعراء والنجارون.

وكانت الوظائف الرئيسية من دينية وتشريعية وحربية وقضائية وتنفيذية مركزة في يد الملك الذي كان يستشير المنجمين في الأمور الخاصة بما وراء الطبيعة ويستشير النبلاء في الأمور الحربية ومهام الدولة المختلفة.

وأهمية دراسة هذا المجتمع لا تقع في الخصائص التي عددناها سابقاً بل في كونها عملت على ظهور آداب رائعة تتجلى في قصائد هومر وهيسيويد وهي الأعمال الوحيدة التي وصلت إلينا. وذلك لأن الوسائل

المادية التي كانت مستخدمة في ذلك العصر كانت مأخوذة وقد تكون متأخرة عن الوسائل المادية التي كانت مستخدمة في مصر أو في ما بين النهرين أو كريت ولكن لم يظهر في المدنيات القديمة من الأدب ما يضارع الألياذة أو الأوديسية ونجد من مبدأ معرفتنا للتاريخ الإغريقي أنهم كانوا يملكون مقدرة فائقة في التعبير عن أفكارهم في قطع فنية رائعة.

ويمكن مقارنة الآداب العبرية والتي بدأت في الظهور في نفس ذلك الوقت بالآداب الأغريقية وهناك شبه بين موضوع سفر التكوين وموضوع قصيدة ولادة الآلهة لهيسويد ورغم أن ذلك السفر العبري يصطبغ بصبغة علمية أقل مما تصطبغ بها تلك القصيدة اليونانية فإنه أحسن تكويناً وأعمق أثراً في النفس من الوجهة الإنسانية ولكن هذه المقارنة بين الآداب الأغريقية والعبرية تذكرنا بفراغ في معرفتنا للأسس التي قامت عليها الثقافة العقلية للإغريق. وأن الآداب العبرية تدين بالشيء الكثير للآداب القديمة في الشرق الأدنى. وقصة الخلق مثلاً فيها الكثير مما يعزي إلى الآداب البابلية وأن شريعة موسى قد قام بها رجل خبير بقوانين حمورابي البابلية ويظهر من المُحَقَّق بأن تراتيل أخناتون للشمس كان لها صدى في المزامير وأن العبقرية التي ظهرت في فن القصة في التوراة قد مهدت لها أعمال المتقدمين من قدماء المصريين في دائرة هذا الفن ولكن من ذا الذي يملك القدرة أن يرشدنا إلى التأثيرات الخارجية التي كان يمكن أن تمهد لظهور الألياذة؟ فهي أقدم أثر من آثار الآداب الإغريقية ولكنها كاملة النضوج من الوجهة الفنية. وإن هذا النضوج البين لا يمكن إلا أن يكون نتيجة مجهود عدة قرون سابقة ولكن معرفة هذه المجهودات معدومة تماماً وقد بدأ الرومان محاولة الشعر القصصي في نهاية القرن الثاني ق.م. وقد مضى نحو ٢٠٠ سنة حتى وصل هذا الفن إلى درجة النضوج الذي ظهر في الأنيد وعند كتابة الأنيد كانت الألياذة لا تزال نموذجاً للإتقان الذي حاول فرجيل أن يصل إليه. ويجب أن نقر حقيقة عدم إمكاننا معرفة تاريخ الشعر القصصي للإغريق وقد بدأ بأعظم

تحفة شعرية أدبية هي الألياذة ونظراً لأن الألياذة لا تزال من أهم الأسباب التي تدعو لدراسة تاريخ الإغريق فيجب أن تخصص لدراستها صفحة أو اثنين قبل أن ننتقل من فجر هذا العصر القصصي إلى الأدوار التاريخية المعروفة من أدوار الثقافة الاغريقية.

إن موضوع الألياذة من وجهته السطحية هو الحرب والصراع وأن الحوادث التي ذكرت كانت نتيجة لازمة حادة في تاريخ تدهور المدنية المسينية عندما تألقت المدن الواقعة في الأراضي اليونانية الأصلية وجمعت كل قواها وعبرت بحر ايجة وتقدمت لهدم مدينة تروادة العظيمة الواقعة من الجانب الأسيوي. وقد دلت الأحاديث المتواردة بأنه قد لزم لهذه القوات المهاجمة عشر سنين حتى تمكنت من قهر هذه المدينة والالياذة التي عالجت بعض حوادث هذه الحرب هي قصيدة طويلة ولكن مع طولها هذا لم يحاول هومر أن يسرد تاريخ قصة هذه الحرب. فإن الحوادث التي يصفها قد حدثت كلها في أسابيع قليلة من السنة العاشرة لتلك الحرب ولم يسرد تلك الحوادث من وجهة نظره كأنه مؤرخ لهذه الحرب بل كمبدع لدرامة صور فيها العواطف والأخلاق الانسانية أصدق تصوير ولم يعبر هومر في أشعاره عن الحرب بين الإغريق وأهل تروادة بل كان يعبر عن غضب أكيلس وأن وحدة هذه القصيدة لم تفرضها عوامل خارجية بل كانت وحدة نتجت عن العوامل الداخلة التي عملت على حبك الدرامة نفسها وهذا يعزي إلى قدرة الشاعر في التركيب ولم يكن اهتمام هومر بالحوادث قدر اهتمامه بشخصية أبطاله في القصة ولم يحاول تحليل التاريخ بل حاول أن يملك زمام النفس الانسانية وكان نجاحه في هذا المضمار عظيماً. إذ فتح فصلاً جديداً في تاريخ الثقافة الإنسانية.

وقصة غضب أكيلس لقصة بسيطة فقد كان أعظم المحاربين في صفوف اليونان واختار الجندية عن وعي وكان يعتبر بأن الحياة القصيرة المشرفة خير من حياة طويلة خالية من الأعمال المجيدة وفي التسع سنين الأولى من

الحرب كان محط أنظار المحاربين من الاغريق ولكن في السنة العاشرة من الحرب حدث أن أهانه ووبخه أجاميمنون القائد الأعلى للقوات اليونانية فتنحى عن الحرب. والآن والموقعة دائرة ضد الاغريق ومعسكراتهم على الساحل مهددة بالخطر وسفنهم معرضة للحريق لا يزال أكيلس يرفض الاشتراك في القتال ولكنه يسمح لصديقه باتروكليس أن يحل محله ثم يقتل باتروكليس بعد ذلك على يد هكتور بطل تروادة فحزن أكيلس على صديقه حزناً عميقاً قوياً كغضبه وبعد فترة من العزاء والحفلات التي أقيمت تكريماً لذكرى البطل المتوفى نراه يرجع للكفاح ليصب غضبه وانتقامه على العدو وأخيراً يلتقي بهكتور فيقتله وتنتهي القصيدة بزيارة پريام والد هكتور لأكيلس في خيمته في ظلام الليل ليفدي جثة ابنه المتوفى. وهذه هي القصة في أبسط تصوير لها.

وقد كان بين يدي هومر عند سرده للقصة ثروة طائلة من الألفاظ وأنواع القصيدة سبق أن هيئت بتقاليد سابقة لهذا النوع من القصص ولم يكن من الممكن اختيار جو للقصة الشعرية الطويلة أبدع من هذا الجو وفي اختياره الألفاظ المناسبة في المكان المناسب واختيار الوزن المناسب قد وصل إلى أقصى حدود التفوق والكمال وإن سرده للقصة لم يكن بأقل عظمة من ذلك فقد استخدم كل وسيلة يسترعي بها انتباه القارىء ويندفع الشاعر في سرد قصته ويبعد نفسه عن جو القصة بابتعاده عن مجرد ذكر الحوادث ليكشف عن الوقائع على لسان أبطاله أنفسهم ويدرس ثم يقارن الأشياء الذاتية الخاصة بالمزاج والخلق منوعاً صور الحرب بصور من حياة السلم في البر والبحر.

وإن الوقوف لمديح هذا الشاعر لهو اهتمام بأقل مواهبه وإن النقاد في كل العصور قد حاولوا أن يجدوا من الكلمات ما يصفون به قوة خيال الشاعر وتمكنه مما يريد قوله وقدرته على إثارة العواطف الرقيقة وتماسك وصفه وصلابته وسمو أفكاره ووحدة عواطفه الداخلية وفي ظل محاسنه التي تبدو

في كتبه المختلفة فإنه يرتفع بالقصيدة في موجة عالية إلى نتائج لا يمكن مقاومتها.

وذلك لأنه في تعاقب هذه العواطف القوية تظهر وحدة التحفة الفنية الفريدة وتبلغ هذه القصيدة الذروة عندما ينسل بريام ليطلب جثة ابنه من يد قاتله وعندما يبلغ التأثر بأكيلس حده ويرضخ لتسليم جثة الرجل الذي قتل صديقه ولكن هذه الذروة يمهد لها منذ بدأ القصيدة التي لا يمكن تقديرها إلا إذا تتبعنا هذا الهدف خطوة خطوة ومنذ التشاحن في معسكر الأغريق بين أكيلس وأجامينون ومن خلال المتاعب والمشاق التي يلاقيها المحارب نرى عمق الصداقة بين أكيلس وباتروكليس ومن الفضائل الخشنة وصداقة الرجولة واللهو مع الأسرى من النساء في معسكرات الاغريق ننتقل بعد ذلك إلى الكفاح العظيم الذي كان يقوم به أهل تروادة الذين كانت أراضيهم المهددة تدعو إلى وطنية انقى ونوع من الشجاعة يتصف بالتأمل والتفكير عندما يودع الرجال زوجاتهم أمام أسوار مدينتهم المحبوبة وفي خلال القصيدة كلها نجد أن عنف الحوادث يشتد حتى يصل إلى قمته في المشادة الكلامية بين بريام وأكيلس قال بريام: لي خمسون ابناً عندما جاء الأكيون هنا وقضى مارس المفترس على معظمهم وهكتور الذي ترك وحيداً وكان حامي مدينتنا وحامي سكان تروادة قد قضيت عليه أخيراً وحضرت إلى سفن الاغريق (الاكيون) لافدي منك جثته بفدية عظيمة ألا تخف يا أكيلس غضب السماء تذكر والدك وأرثي لحالي أنا البائس الذي استحق أعظم الشفقة والرثاء فقد خاطرت بنفسي وتسللت إلى هنا بطريقة لم يخاطر بها أحد من قبل وقد قبلت يدي الرجل الذي قضى على حياة ابني.

وليس هنا المجال لأن نذكر أي شيء عن القصص الشعرية الأخرى التي وصلت الينا من ذلك العصر. ويجب أن نؤكد قبل ختام هذا الفصل الدرس الذي نستخلصه من تحليل المدنية الاغريقية في العصر الهومري وهو أن الوسائل المادية المستخدمة في هذا العصر لم تكن إلا انعكاساً باهتاً

لما سبق وجوده في مـدنيات الشـرق الأدنى ولكن شيئاً مـا في طبيعة هـذه الشعوب أو أشياء معينـة في ظروف حيـاتهم مكنت من ابداع هـذه الآداب الرائعة التي لا تزال تضارع أغنى كنوز الثقافة الانسانية.

وقد تأثر كبير الفلاسفة«أفلاطون» بهذه القصائد الشعرية في مهد حياته، وأثرت في تكوينه العقلي والفكري. كما سيأتي قادماً. حيث تأثر أفـلاطون بقصائد هومر الشعرية، ونظم الشعر التمثيلي، ثم انكب بعد ذلك على شتى العلوم المختلفة يرتوي منها كرجل خرج من ميدان القتال في يوم حار يبحث عن مياه ليطفىء بها ظمأه.

٦ ـ أفلاطون
(٤٢٧ ـ٣٤٧ قبل الميلاد)

١ ـ حياته:

أ ـ ولد أفلاطون في أثينا أو في إچينا(الجزيرة الواقعة قبالة أثينا) في أسرة عريقة الحسب، كان لبعض أفرادها المقام الأول في الحزب الأرستقراطي، وشأن كبير في السياسة الأثينية. تثقف كأحسن ما يتثقف أبناء طبقته؛ وقرأ لشعراء اليونان، وعلى الخصوص هوميروس، ونظم الشعر التمثيلي. ثم أقبل على العلوم وأظهر ميلاً خاصاً للرياضيات. ثم تتلمذ لأقراطيلوس أحد أتباع هرقليطس، وأطلع على كتب الفلاسفة، وكانت متداولة في الأوساط العلمية. وفي سن العشرين تعرف على سقراط، وذهب به إليه شقيقاه الأكبران أديمنت وأغلوقون (وهما محدثا سقراط في «الجمهورية») وبعض أقربائه. وكان هؤلاء يختلفون إلى سقراط وإلى السوفسطائيين ورائدهم الاستطلاع واللهو بالجدل. ولكن أفلاطون أعجب بفضل سقراط فلزمه. وما كاد يبلغ الثالثة والعشرين حتى أراد نفر من أهله وأصدقائه، وقد اغتصبوا الحكم بمساعدة أسبرطة، أن يقلدوه «أعمالاً تناسبه» فآثر الانتظار. وطغى الأرستقراطيون وبغوا، وأمعنوا في خصومهم نفياً وتقتيلاً، وصادروا ممتلاكاتهم، ثم انقسموا على أنفسهم، فملأوا المدينة فساداً، وملأوا قلبه غماً. ولما هزمهم الشعب وقامت الديمقراطية، أنصفت بعض الشيء، فأحس رغبة في السياسة، يبغي المعاونة على تأييد العدالة وتوفير السعادة، ولكن الديمقراطية أعدمت سقراط، فيئس أفلاطون من السياسة، وأيقن أن الحكومة العادلة لا ترتجل ارتجالاً إنما يجب التمهيد لها

بالتربية والتعليم. فقضى حياته يفكر في السياسة، ويمهد لها بالفلسفة، ولم تكن له قط مشاركة عملية فيها.

ب ـ وداخله من الحزن والسخط لممات معلمه ما دفعه إلى مغادرة أثينا، فقصد إلى ميغاري حيث كان بعض إخوانه قد سبقوه والتفوا حول إقليدس أكبرهم سناً. مكث هناك نحو ثلاث سنين. ثم سافر إلى مصر (وهو يذكرها في غير موضع من كتبه ولا سيما «الجمهورية» و«القوانين» ذكر من عرفها معرفة شخصية)، وانتهز الفرصة فذهب إلى قورينا لزيارة عالمها الرياضي تيودوروس ومدرسته. وعاد إلى مصر، فقضى زمناً في عين شمس، واتصل بمدرستها الكهنوتية، وأخذ بنصيب من علم الفلك، ولا بد أن يكون استفاد أيضاً بملاحظة الديانة والحكم والأخلاق والتقاليد، فإن في مؤلفاته الشواهد العايدة على ذلك. ونشبت بين أسبرطة وأثينا الحرب المعروفة بحرب قورنتية سنة ٣٩٥، وحالف نفرتيس ملك مصر السفلى أسبرطة، فاضطر أفلاطون إلى مغادرة مصر وأقام في بلده طول الحرب أي إلى سنة ٣٨٨ متوفراً على الدرس، ناشراً من المحاورات ما أثار إعجاب الأثينيين. ولما انتهت الحرب رحل إلى جنوبي إيطاليا، يقصد إلى الوقوف على المذهب الفيثاغوري في منبته، وكان قد شغف به: فنزل ترنتا، وزار رئيس جمهوريتها القائد أرخيتاس وكان فيثاغورياً مذكوراً، وتوثقت بينهما روابط الصداقة. وفيما هو هناك سمع بذكره ديونيسيوس ملك سراقوصة، وكان مثقفاً ينظم القصائد والقصص التمثيلية فاستقدمه إليه، فعبر أفلاطون البحر إلى صقلية، ودخل سراقوصة، فقابله الملك بالحفاوة، ولكنه لم يلبث أن غضب عليه، فإن أفلاطون استمال ديون صهر الملك. ولم يكن هذا يطمئن إليه، بل لم يكن ليطمئن إلى أحد، وقد يكون الفيلسوف أفصح عن بعض آرائه الإصلاحية وأنكر الفساد المتفشي في البلاط، فأمر به الملك فاعتقل ووضع في سفينة أسبرطية أقلع ربانها إلى جزيرة أجينا، وكانت حينذاك حليفة لأسبرطة ضد أثينا، فعرض في سوق الرقيق فافتداه رجل من قورينا كان عرفه في تلك المدينة.

هـ ـ ورجع إلى أثينا. وأنشأ سنة ٣٨٧ مدرسة على أبواب المدينة، في أبنية تطل على بستان أكاديموس، فسميت لذلك بالأكاديمية. أنشأها جمعية دينية علمية، وكرسها لآلهات الشعر، وأقام فيها معبداً، ونزل لها عن الأبنية ومحتوياتها وظل يعلم فيها ويكتب أربعين سنة، ما خلا فترتين سافر فيهما إلى سراقوصة الأولى سنة ٣٦٧، والأخرى سنة ٣٦١، كان حظه فيهما مع ديونيسيوس الثاني مثل حظه مع أبيه المتوفي. ولم تصلنا أخبار مفصلة عن الأكاديمية، ولكنا نعلم أن مستمعيه كانوا خليطاً من الأثينيين ويونان الجزر وتراقية وآسيا الصغرى، بينهم بضع نساء. ونستطيع أن نقول إن الحركة العلمية فيها كانت شديدة، وإن دروس المعلم كان يتخللها ويعقبها مناقشات تتعارض فيها الآراء وتتمحص، على النحو الذي نشاهده في المحاورات المكتوبة. وكان التعليم يتناول جميع فروع المعرفة وكان إلى جانب أفلاطون وتحت رياسته عدد من العلماء كل منهم مختص بمادة، فكانوا يشرحون الرياضيات والفلك والموسيقى والبيان والجدل والأخلاق والسياسة والجغرافيا والتاريخ والطب والتنجيم، فكانت المدرسة جامعة وعت تراث اليونان العقلي من هوميروس إلى سقراط. وتوفي أفلاطون في أثناء حرب فيلبومن المقدوني على أثينا، فلم يشهد ما أصاب وطنه من انحطاط لم تقم له من بعده قائمة.

٢ ـ مصنفاته: ـ

أ ـ لم يحدث لكتب أفلاطون مثل ما حدث لكتب الفلاسفة القدماء وأقرانه تلاميذ سقراط، فإن كتبه حفظت لنا كلها، بل وصل إليها كتب عدة نسبت إليه من عهد بعيد مع شيء من الشك، فقطع النقد الحديث بأنها منحولة، وضعها بعض أصحابه أو بعض مقلديه. وليست كتبه مؤرخة، ولا موضوعة وضعاً تعليمياً، ولكنها محاورات كما قلنا، كان يقيد فيها آراءه كلما عرضت. فرتبها الأقدمون على حسب شكل الحوار، أو موضوعه. فقاربوا بين ما كتب في أزمنة مختلفة، وباعدوا بين ما وضع في دور واحد، نسبوا

إليه ستة وثلاثين مصنفاً، منها محاورات ومنها رسائل، وقسموها إلى تسعة أقسام سميت رابوعات لاحتواء كل قسم على أربعة مصنفات. أما المحدثون فقد آثروا أن يرتبوها بحسب صدورها ليمكن تتبع فكر الفيلسوف في تطوره. فاستخدموا طرائق النقد «الباطن» وأنعموا النظر في خصائص كل مصنف من حيث اللغة مفرداتها وتراكيبها، ومن حيث الأسلوب الأدبي والفلسفي، فقسموها إلى طوائف ثلاث تبعاً لتقاربها من هذه الخصائص، ثم عينوا مكانها بعضها من بعض بالقياس إلى أسلوب «القوانين» لما هو معلوم من أن هذا الكتاب آخر ما كتب أفلاطون، فوضعوا في دور الشيخوخة إلى المحاورات التي تشابهه، في دور الشباب المحاورات المعدومة فيها هذه المشابهة وفي دور الكهولة المحاورات التي تلتقي فيها خصائص الطائفتين، فكان لهم ترتيب راجح فقط، ولا يزال القديم والتأخير موضع أخذ ورد.

ب ـ أما مصنفات الشباب، فتسمى بالسقراطية لأن منها ما هو دفاع عن سقراط واحتجاج على إعدامه وبيان لآرائه، ومنها ما هو مثال للمنهج السقراطي. فمن الناحية الأولى نجد «احتجاج سقراط» أو دفاعه أمام المحكمة. و«أقريطون» يذكر فيها ما عرضه هذا التلميذ من الفرار، وما كان من جواب سقراط، ثم وهو يصف فيها موقف سقراط من الدين بإزاء هذا المتبني المشهور الممثل لرأي الجمهور ومن الناحية الثانية نجد «هيبياس الأصغر» وهي بحث في علاقة العلم بالعمل، ومن أن الذي يأتي الشر عمداً هل هو أحسن أو أردأ من الذي يأتيه عن غير عمد «والقبيادس» وفيها فكرتان أساسيتان: الواحدة أن ما هو عدل فهو نافع فلا تنافي بين العدالة والمنفعة، والأخرى أن معرفة الذات ليست معرفة الجسم، بل معرفة النفس، والنفس الإنسانية فيها جزء إلهي هو العقل. و«هيبياس الأكبر» الجمال ما هو، ويظن أن الأكبر والأصغر يدلان على الأطول والأقصر. «وخرميدس» في الفضيلة، ولها ثلاثة حدود: الأول أنها الاعتدال في العمل، والثاني أنها عمل ما هو خاص بالإنسان بما هو إنسان، والثالث أنها

علم الخير والشر و«لاخيس» في تعريف الشجاعة. «وليسيز» في الصداقة. و«بروتاغوراس» في السوفسطائي ما هو، وما الفائدة من تعليمه وهل يمكن تعليم السياسة والفضيلة، وهل الفضيلة وحدة أم كثرة، وفي أن من يعلم الخير والشر يعلم عواقبهما فلا يفعل الشر، إذ ما من أحد يريد الشر لنفسه. و«أيون» في الشعر وشرح الإلياذة. و«غورغياس» في تقريبات السوفسطائيين، وفي أن الفن شيء خطر من حيث إنه يقدم الحجج للشهوة دون البحث في الخير والشر، وفي أصول الأخلاق. والمقالة الأولى من «الجمهورية» في العدالة، هل هي وضعية أم طبيعية، ويصح أن يترجم عنوان الكتاب («بوليتيا») بالدستور. ولكن شيشرون قال فشاع هذا اللفظ من بعده، وقال الإسلاميون الجمهورية وقالوا السياسة المدنية، فلا ينبغي أن يؤخذ اللفظ الأول على مفهومه عندنا الآن ـ وكل هذه الكتب يدور الحوار فيها حول الفضيلة بالإجمال، أو حول فضيلة على الخصوص وهي نقدية تذكر آراء السوفسطائيين وتعارضها وهي استقرائية تستعرض عدداً من الجزئيات لتستخلص منها معنى كلياً. وكثيراً منها لا ينتهي إلى نتيجة حاسمة، وإنما ينتهي بعضها إلى الشك، وينتهي البعض الآخر إلى حل قلق مؤقت. فهي بكل هذه الصفات قريبة من عهد سقراط.

ج ـ وأما محاورات الكهولة فقد كتبها بعد أوبته من سفره الأول إلى إيطاليا الجنوبية وإنشائه الأكاديمية، فإن الأفكار الفيثاغورية بادية فيها وهي تنقسم إلى طائفتين: تشمل الطائفة الأولى: «منكسينوس» يبسط فيهارأيه في البيان بعد أن فقد في «غورفياس» رأي السوفسطائية فيه. و«مينون» يحاول فيها أن يجد الفضيلة، فيعرض نظريته المشهورة في أن العلم ذكر معارف مكتسبة في حياة سماوية سابقة على الحياة الأرضية. و«أوتيديموس» يحمل فيها على السوفسطائية، ويبين أنه يمتنع تقليم الفضيلة من غير معرفة برهانية. و«أقراطيلوس» يفحص فيها عن أصل اللغة، هل نشأت من محض الاصطلاح أم من محاكاة الأشياء وأفعالها. ومن «المأدبة» أو «سمبوسيون، أو

النادي عند الإسلاميين) يدرس الحب، ويشرح مذهبه في الحب الفلسفي. وفي «فيدون» (أو فادن عند الإسلاميين) يصور المثل الأعلى للفيلسوف، ويدلل على خلود النفس ويقص موت سقراط. ـ وتشمل الطائفة الثانية الباقي من «الجمهورية» (تسع مقالات) يراجع فيه الآراء المكتسبة ويستكملها، ويرسم المدينة المثلى، والراجح أن هذه المقالات كتبت في أوقات متباعدة على بضع سنين لطولها وأهميتها. و«فيدروس» يعود فيها إلى موضوع المأدبة وغورغياس وفيدون والجمهورية فيمحص آراءه ويهذبها، ويشبه أن تكون هذه المحاورة إعلاناً عن الأكاديمية وبرنامجاً لها. و«بارمنيدس» يراجع فيها نظريته في «المثل» ثم ينقد المذهب الإيلي نقداً طويلاً دقيقاً. و«تيتانوس» يجد فيها العلم، ويعلل الخطأ، ويشرح الحكم في حالتي الصدق والكذب. وهو في هذه الفترة مهتم اهتماماً خاصاً بمسائل المنطق والميتافيزيقا، ومصنفاته جافة بالقياس إلى التي سبقتها.

د ـ وتمتاز محاورات الشيخوخة كذلك بالجفاف والجدل الدقيق. ففي «السوفسطائي» «سوفسطوس» يحاول أن يجد حداً لهذا المخلوق العجيب، ثم يتكلم في الفن وتقسيمه وفي تصنيف المعانيَ إلى أنواع وأجناس، ويعود إلى مسألة الخطأ والحكم، ويحلل معنى الوجود واللا وجود: وفي «السياسي» (بوليطيقوس أو المدير، أو مدير المدينة عند الإسلاميين) يسأل ما هو، ويعود إلى مسائل «الجمهورية» مع شيء من الاعتدال. وفي «فيلابوس» ينظر في منهج البحث العلمي، وفي الفن وشرائطه وفي اللذة والأخلاق. وفي «تيماوس» يصور تكوين العالم، فيذكر الصانع والطبيعة إجمالاً وتفصيلاً. وفي «أقريتياس» يقصد إلى أن يصور المثل الأعلى للجماعات البشرية بوصف ما كانت عليه أثينا في زمن متقدم جداً، ولكنه يترك الحوار ناقصاً. وفي «القوانين» تشريع ديني ومدني وجنائي في اثنتي عشرة مقالة، وهذا الكتاب هو الوحيد الذي خلا من شخص سقراط. ـ وقد جمعت له أيضاً رسائل خاصة. أما كتاب «التقسيمات» الذي يذكره له أرسطو، فلم

يصل إلينا. والراجح أنه كان فهرساً مدرسياً. وأما حوار «الفيلسوف» و«هرموقراطس» فالراجح كذلك أن أفلاطون لم يكتبهما بعد أن أعلن عنهما.

٣ ـ منهجه:

أ ـ المحاورة الأفلاطونية ينبوع خاص من أنواع الكتابة، نجد فيها فنوناً ثلاثة مؤلفة بمقادير متفاوتة، هي الدراما والمناقشة والشرح المرسل. أما أنها دراما، فإن أفلاطون يعين فيها الزمان والمكان وسائر الظروف، ويعرض فيها أصنافاً من الأشخاص، يصورهم أدق تصوير، ويدمجهم في حوادث تستحث اهتمام القارىء وتستبقي انتباهه إلى النهاية ولا تخلو محاورة، مهما كانت الدراما فيها ضعيفة، من النكتة والهجو. وأهم الأشخاص سقراط يظهر في جميع أدوار حياته، ويظهر حوله بحسب مناسبات السوفسطائيون والفلاسفة والشعراء والشبان الموسرون والسياسيون، مما يجعل كتب أفلاطون مرآة لعصره تعكسه في جميع جهاته. ـ وأما المناقشة فهي نسيج المحاورة، هي بحث في مسألة ومحاولة لحلها بتمحيص ما يقال فيها. يسأل سقراط محدثيه رأيهم فيناقشه، فيتحولون إلى غيره، فيناقشه أيضاً. وهكذا. وقد لا ينتهي الحديث إلى نتيجة، ولكنه على كل حال طلب للحقيقة بخلاف الجدل عند السوفسطائيين فإنه عبارة عن معارضة قولين لأجل المعارضة، ومناظرة خصمين كل منهما مصمم على موقفه. ـ والشرح المتصل على نوعين في مؤلفات الدور الأول والثاني: هما الخطاب والقصة، الخطاب يؤيد قضية، ويصدر في الغالب عن محدثي سقراط، يقلد به أفلاطون طريقة المتكلم، ويغلو في التقليد ليهزأ منه، والمتكلم سوفسطائي أو شاعر أو خطيب. غير أن أفلاطون استعمل الخطاب للتعبير عن فكره هو في محاورات الكهولة والشيخوخة، مثل فيدون والجمهورية والقوانين. وكانت القصة أولاً حلية يزين بها أفلاطون كلام السوفسطائي أو الخطيب، ثم وردت منذ الدور الأول على لسان سقراط، يسردها لا مندمجة في خطاب بل مستقلة بعد انتهاء المناقشة. ونحن نعلم أن القصة أول

أسلوب اتخذه العلم عند قدماء الشعراء اللاهوتيين، فاصطنعها أفلاطون ليصور بالرموز ما لا ينال بالبرهان، وليمثل الغيبيات على وجه الاحتمال. فهو تارة يروي تاريخ النفس قبل اتصالها بالبدن أو بعد مفارقته، ويصف عالم الأرواح ويرسم خريطته على طريقة هوميروس في الأوذيسية، وطوراً يصور ما كانت عليه الإنسانية الأولى من حياة سعيدة قبل ظهور المجتمع السياسي، ومرة يقص تاريخ الأرض ويذكر قارة أتلنتيدا وأهلها، وأخرى يسرد كيفية تكوين العالم إلى غير ذلك.

ب ـ أما منهجه في الفلسفة. فهو التوفيق والتنسيق: لم ير في تعارض المذاهب سبباً للشك مثل السوفسطائيين، وإنما وجد أنها حقائق جزئية، وأن الحقيقة الكاملة تقوم بالجمع بينها وتنسيقها في كل مؤتلف الأجزاء وطريقة التوفيق حصر كل وجهة في دائرة، وإخضاع المحسوس للمعقول، والحادث للضروري. فنحن نجد عنده تغير هرقليطس، ووجود بارمنيدس، ورياضيات الفيثاغوريين، وعقيدتهم في النفس، وجواهر ديموقريطس، وعناصر أنبادوقليس، وعقل انكساغوراس، فضلاً عن مذهب سقراط ـ وسندل على هذه الظاهرة كلما صادفناها ـ وثمة ظاهرة أخرى، هي العمل على تحويل المعتقدات الأرفية إلى آراء فلسفية، أي وضعها في صيغة عقلية ودعمها بالدليل. فهو لم يزدرد شيئاً من تراث الماضي، وأراد أن ينتفع بكل شيء، ثم طبع هذا التراث بطابعه الخاص وزاد فيه، فتوسع وتعمق إلى حد لم يسبق إليه.

٤ ـ المعرفة

أ ـ الجدل الصاعد:

أ ـ لم يكن إيثار أفلاطون للحوار عبثاً أو إرضاءً لنزوعه الأول إلى القصص التمثيلي، ولكن معاصر السوفسطائيين وتلميذ سقراط تأثر بالجدل. واعتقد مع أستاذه أن الحوار بمرحلتيه هو الطريق الوحيد للبحث في

الفلسفة، فاصطنع الجدل بل تحدى السوفسطائيين فنقل اللفظ من معنى المناقشة المموهة إلى معنى المناقشة المخلصة التي تولد العلم. وهي مناقشة بين اثنين أو أكثر، أو مناقشة النفس لنفسها، بل ذهب إلى أبعد من هذا فأطلق اللفظ على العلم الأعلى الذي ليس بعده مناقشة، وحد الجدل بأنه المنهج الذي به يرتفع العقل من المحسوس إلى المعقول دون أن يستخدم شيئاً حسياً بل بالانتقال من معان بواسطة معان وبأنه العلم الكلي بالمبادىء الأولى والأمور الدائمة، يصل إليه العقل بعد العلوم الجزئية، ثم ينزل منه إلى هذه العلوم يربطها بمبادئها، وإلى المحسوسات يفسرها. فالجدل منهج وعلم، يجتاز جميع مراتب الوجود من أسفل إلى أعلى وبالعكس، ومن حيث هو علم فهو يقابل ما نسميه الآن نظرية المعرفة بمعنى واسع يشمل المنطق والميتافيزيقا جميعاً.

ب ـ وأفلاطون أول فيلسوف بحث مسألة المعرفة لذاتها. وأفاض فيها من جميع جهاتها. وجد نفسه بين رأيين متعارضين: رأي بروتاغوراس وأقراطيوس» وأمثالهما من الهرقليطين الذين يردون المعرفة إلى الإحساس، ويزعمونها جزئية متغيرة مثله ـ ورأي سقراط الذي يضع المعرفة الحقة في العقل، ويجعل موضوعها الماهية المجردة الضرورية، فاستقصى أنواع المعرفة، فكانت أربعة: الأول الإحساس، وهو إدراك عوارض الأجسام، أو أشباحها في اليقظة وصورها في المنام، الثاني الظن وهو الحكم على المحسوسات بما هي كذلك، والثالث الاستدلال، وهو علم الماهيات الرياضية المتحققة في المحسوسات. والرابع التعقل، وهو إدراك الماهيات المجردة من كل مادة. وهذه الأنواع مترتبة فوق بعض، تتأدى النفس من الواحد إلى الذي يليه بحركة ضرورية إلى أن تطمئن عند الأخير. وإليك البيان:

ج ـ الإحساس أول مراحل المعرفة. ويدعي الهرقليطيون أن المعرفة مقصورة عليه وأنه ظاهرة قائمة بذاتها متغيرة أبداً، ليس لها جوهر تتقوم به ولا

قوة تصدر عنها، ولكن لو كان الإحساس كل المعرفة كما يقولون، لاقتصرت المعرفة على الظواهر المتغيرة ولم ندرك ماهيات الأشياء، ويصبح قول بروتاغوراس أن الإنسان مقياس الأشياء، وأن ما يظهر لكل فرد فهو عنده على ما يظهر، فأصبحت جميع الآراء صادقة على السواء، المتناقض منها والمتضاد، وامتنع القول أن شيئاً هو كذا أو كذا على الإطلاق، ليس فقط في النظريات، بل في السياسة والأخلاق والصناعات أيضاً، فيستحيل العلم والعمل ولكنهما ممكنان، فالقول مردود. وهو مردود كذلك من جهة أنه ينكر الفكر كقوة خاصة، والواقع أن الذاكرة والشعور بالتبعة ينقضان هذه الدعوى، من حيث أن الذكر يعني دوام الشخص الذي يذكر. ثم إن فينا قوة تدرك موضوعات الحواس على اختلافها وتركبها معاً في الإدراك الظاهري، فتعلم أن هذا الأصغر حلو، بينما الحواس لا يدرك كل منها إلا موضوعاً خاصاً وتفوته موضوعات سائر الحواس. وليس يكفي لفهم اللغة مثلاً رؤية ألفاظها أو سماعها، وإنما الإحساس ينبه قوة في النفس لولاها ما كان فهم أبداً. ومع اشتراك العالم والجاهل في الإحساس فإن العالم وحده يتوقع المستقبل بعلمه، ويؤيد المستقبل توقعه، مما يدل على وجود قوة تعلم وقوانين ثابتة للأشياء. وهذه القوة تضاهي الإحساسات بعضها ببعض، وتصدر عليها أحكاماً مغايرة للحس بالمرة، فتقول عن صوت أو لون مثلاً أنه عين نفسه وغير الآخر، وإنه واحد، وإنهما اثنان، وإنهما متباينان: جميع هذه العلاقات يحكم بها المركز المركب، والمضاهاة وإدراك العلاقة فعلان متمايزان من الإحساس، فليس العلم الإحساس، ولكنه حكم النفس على الإحساس، وبهذا الحكم يمتاز الإنسان على الحيوان الأعجم مع اشتراكهما بالإحساس.

د ـ ولكن الحكم يختلف باختلاف موضوعه. فإذا كان الموضوع المحسوسات المتغيرة من حيث هي كذلك، كان الحكم «ظناً» أي معرفة غير مربوطة بالعلة فلا يعلم للغير، لأن التعليم تبيان الأمور بعللها، ولا يبقى

ثابتاً، بل يتغير موضوعه، في عوارضه وعلاقاته: انظر إلى الطب والحرب والفنون الجميلة والالية والسياسية العملية والعلوم الطبيعية، نجدها جميعاً متغيرة نسبية لتعلقها بالمادة، لا تتناولها المعرفة إلا في حالات وظروف مختلفة. فليس الظن العلم الذي تتوق إليه النفس، إذ أنه قد يكون صادقاً، وقد يكون كاذباً، والعلم صادق بالضرورة. والظن الصادق نفسه متمايز من العلم لتمايز موضوعهما فإن موضوع الظن الوجود المتغير، وموضوع العلم الماهية الدائمة، ثم إن العلم قائم على البرهان، والظن تخمين، والظن الصادق نفحة إلهية أو إلهام لا اكتساب عقلي، والظن بالإجمال قلق في النفس يدفعها إلى طلب العلم.

هـ- وترقى النفس درجة أخرى بدراسة الحساب والهندسة والفلك والموسيقى: كأن هذه العلوم، ولو أنها تبدأ من المحسوسات وتستعين بها، إلا أن لها موضوعات متمايزة من المحسوسات، ولها مناهج خاصة، فليس الحساب عد الجزئيات كما يفعل التاجر، ولكنه العلم الذي يفحص عن الأعداد أنفسها بصرف النظر عن المعدودات وليست الهندسة مسح الأرض، ولكنها النظر في الأشكال نفسها. ويختلف الفلك عن رصد السماء بأنه يفسر الظواهر السماوية بحركات دائرية راتبة، بينما الملاحظة البحتة لا تقع إلا على حركات غير منتظمة. ويفرق العالم الذي يكشف النسب العددية المقومة للألحان، عن الموسيقي الذي يضبط النغم بالتجربة. فهذه العلوم تضع أمام الفكر صوراً كلية، ونسباً وقوانين تتكرر في الجزئيات، لذا يستخدم الفكر الصور المحسوسة في هذه الدرجة من المعرفة لكن كموضوع بل كواسطة لتنبه المعاني الكلية المقابلة لها والتي هي موضوعه، ثم يستغني عن كل صورة حسية، ويتأمل المعاني خالصة. وهو يستغني عن التجربة كذلك في استدلاله، ويستخدم المنهج الفرضي الذي يضع المقدمات وصفاً ويستخرج النتائج: مثال ذلك قد تعرض مسألة للمهندس أو الفلكي فيقول في نفسه: «أفراض أن أحلها بالإيجاب، وانظر ما يلزم من نتائج» أو:

«أفراض أن حلها بالسلب وانظر ما يخرج لي». فإذا وجد أن النتيجة كاذبة تلزم من فرض ما، انتقل إلى نقيض هذا الغرض وأخذ به. ولكن يلاحظ على هذا المنهج أمران: الأول أنه قد يبين كذب فرض ما لا يبين صدق الغرض الذي يقف عنده، إذ قد تخرج نتائج صادقة من مقدمات كاذبة، والثاني أنه يرغم العقل على قبول النتيجة ولا يقنعه لأنه يأخذ المسائل من خلف، ولا يستعمل إلا حيث يتعذر النظر المستقيم. ويلاحظ على هذه العلوم أنها لا تكفي أنفسها، لأنها تضع مبادئها وضعاً، ولا تبرهن عليها باستخراجها من مبادىء عليا، ويمتنع أن يقوم علم كامل حيث لا توجد مبادىء يقينية. فالرياضيات معرفة وسطى بين غموض الظن ووضوح العلم: هي أرقى من الظن، لأنها كلية تستخدم في الفنون والصناعات والعلوم، وتعلمها ضروري لكل إنسان، وهي أدنى من العلم لأنها استدلالية.

د - فالتجربة الحسية والعلوم الرياضية تستحث الفكر على اطراد سيره ذلك بأنه يحكم عليها بأمور ليست لها بالذات، وغير متعلّقة بمادة أصلاً، كأن يرى الشيء الواحد كبيراً بالإضافة إلى آخر، صغيراً بالإضافة إلى ثالث، مما يدل على أنه في نفسه ليس كبيراً أو صغيراً، وأن الكبر والصغر معنيان مفرقان له نطبقهما عليه، كأن يرى الشيء الواحد شبيهاً بآخر أو مضاداً أو مبايناً، مساوياً أو غير مساو، جميلاً خيراً عادلاً، إلى غير ذلك من الصفات المفارقة للأجسام، والمتعلّقة من غير معاونة الحواس. فيتساءل عن الكبر والصغر والتشابه والتضاد والتباين والتساوي والجمال والخير والعدالة وما إليها كيف حصل عليها وهي ليست محسوسة، وهي ضرورية لتركيب الأحكام على المحسوسات فيلوح له أنها موجودة في العقل قبل الإدراك الحسي. وهكذا يتدرج الفكر من الإحساس إلى الظن إلى العلم الاستدلالي إلى التعقل المحض، مدفوعاًبقوة باطنة «وجدل صاعد» لأنه في الحقيقة يطلب العلم الكامل الذي يكفي نفسه ويصلح أساساً لغيره.

ب ـ نظرية المثل:

أ ـ وللجدل الصاعد شوط آخر: فإن المحسوسات على تغيرها تمثل صوراً كلية ثابتة هي الأجناس والأنواع، وتتحقق على حسب أعداد وأشكال ثابتة كذلك. فإذا أنكرت النفس في هذه الماهيات الثابتة، أدركت أولاً أن لا بد لإطرادها في التجربة من مبدأ ثابت، لأن المحسوسات حادثة تكون وتفسد، وكل ما هو حادث فله علة ثابتة، ولا تتداعى العلل إلى غير نهاية. وأدركت ثانياً أن الفرق بعيد بين المحسوسات وماهياتها، فإن هذه كاملة في العقل من كل وجه، والمحسوسات ناقصة تتفاوت في تحقيق الماهية، ولا تبلغ أبداً إلى كمالها، وأدركت ثالثاً أن هذه الماهيات بهذه المثابة معقولات صرفة كالتي ذكرناها الآن: فيلزم مما تقدم أن الكامل الثابت أول، وأن الناقص محاكاته وتضاؤله، وأنه لا يمكن أن يكون الكامل الثابت قد حصل في العقل بالحواس عن الأجسام الجزئية المتحركة. ويقال مثل ذلك من باب أولى عن المجردات التي لا تتعلق بالمادة فلا يبقى إلا أن الماهيات جميعاً حاصلة في العقل عن موجودات مجردة ضرورية مثلها، لما هو واضح من أن المعرفة شبه المعروف حتماً فتؤمن النفس بعالم معقول هو مثال العالم المحسوس وأصله، يدرك بالعقل الصرف والماهيات متحققة فيه بالذات على نحو تحققها في العقل، مفارقة للمادة، بريئة عن الكون والفساد: الإنسان بالذات والعدالة بالذات والكبر والصغر والجمال والخير والشجر والفرس بالذات، وهلم جراً. فهي مبادىء و«مثل» الوجود المحسوس والمعرفة جميعاً: ذلك بأن الأجسام إنما يتعين كل منها في نوعه «بمشاركة» جزء من المادة في مثال من هذه المثل، فيتشبه به ويحصل على شيء من كماله ويسمى باسمه. فالمثال هو الشيء بالذات، والجسم شبح للمثال. والمثال نموذج الجسم أو مثله الأعلى، متحققة فيه كمالات النوع إلى أقصى حد، بينما هي لا تتحقق في الأجسام إلا متفارقة، بحيث إذا أردنا الكلام بدقة لم نسم النار المحسوسة ناراً بل قلنا إنها شيء شبيه بالنار بالذات، وأن

الماء المحسوس شيء شبيه بالماء بالذات. وهكذا. أما أن المثل مبادىء المعرفة أيضاً، فلأن النفس لو لم تكن حاصلة عليها لما عرفت كيف تسمي الأشياء وتحكم عليها. المثل معاييرنا الدائمة، يحصل لنا العلم أولاً وبالذات بحصول صورها في العقل. فهي الموضوع الحقيقي للعلم، وهي علة حكمنا على النسبي بالمطلق، وعلى الناقص بالكامل.

ب ـ كيف عرفنا هذه المثل وليس بيننا وبين العالم المعقول اتصال مباشر فيما نعلم؟ إن شيئاً من التأمل يدلنا على أننا نستكشفها في النفس بالتفكير فحينما تعرض لنا مسألة تقع في حيرة وتشعر بالجهل، ثم يتبين لنا «ظن صادق» يتحول إلى علم بتفكيرنا الخاص أي بجدل باطن، أو بالأسئلة المرتبة يلقيها علينا ذو علم. وما علينا إلا أن نجرب الأمر في فتى لم يتلق الهندسة، تجده يجيب عن الأسئلة إجابة محكمة ويستخرج من نفسه مبادىء هذا العلم. فإذا كنا نستطيع أن نستخرج من أنفسنا معارف لم يلقنها لنا أحد، فلا بد أن تكون النفس اكتسبتها في حياة سابقة على الحياة الراهنة. كانت النفس قبل اتصالها بالبدن في صحبة الألهة تشاهد «فيما وراء السماء» موجودات «ليست بذات لون ولا شكل» ثم ارتكبت إثماً، فهبطت إلى البدن، فهي إذا أدركت أشباح المثل بالحواس تذكرت المثل. «فالعلم ذكر والجهل نسيان»وكما أن الإحساس الحاضر ينبه في الذهن ما اقترن به في الماضي، وما يشابهه أو يضاده، وكما أننا نذكر صديقاً عند رؤية اسمه، فكذلك نذكر الخير بالذات بمناسبة الخيرات الجزئية، والمتساوي بالذات والجمال بالذات بمناسبة الأشياء المتساوية أو الجميلة وهكذا. فما التجربة إلا فرصة ملائمة لعودة المعنى الكلي إلى الذهن وما الاستقراء إلا وسيلة لتنبهه، أما هو في ذاته فموجود في النفس ومتصور بالعقل الصرف.

ج ـ هذا العالم المعقول مثلنا معه مثل أناس في كهف منذ الطفولة، وأوثقوا بسلاسل ثقيلة بحيث لا يستطيعون نهوضاً ولا مشياً ولا تلفتاً، وأديرت وجوههم إلى داخل الكهف فلا يملكون النظر إلا أمامهم مباشرة، فيرون

على الجدار ضوء نار عظيمة، وأشباح أشخاص وأشياء تمر وراءهم. ولما كانوا لم يروا في حياتهم سوى الأشباح، فأنهم يتوهمونها أعياناً. فإذا اطلقنا أحدهم وأدرنا وجهه للنار فجأة، فإنه ينبهر ويتحسر على مقامه المظلم، ويعتقد أن العلم الحق معرفة الأشباح. ثم يفيق من ذهوله وينظر إلى الأشياء في ضوء الليل الباهت، أو إلى صورها المنعكسة في الماء، حتى تعتاد عيناه ضوء النهار ويستطيع أن ينظر إلى الأشياء أنفسها، ثم إلى الشمس مصدر كل نور. فالكهف هو العالم المحسوس، وإدراك الأشباح المعركة الحسية، والخلاص من الجمود إزاء الأشباح يتم بالجدل، والأشياء المرئية في الليل أو في الماء الأنواع والأجناس والأشكال، أي الأمور الدائمة في هذه الدنيا، والأشياء الحقيقية المثل، والنار ضوء الشمس، والشمس مثال الخير أرفع المثل ومصدر الوجود والكمال. فالفيلسوف الحق هو الذي يميز بين الأشياء المشاركة ومثلها ويجاوز المحسوس المتغير إلى نموذجه الدائم، ويؤثر الحكمة على الظن، فتعلق بالخير بالذات والجمال بالذات.

د ـ والآن كيف تمت لأفلاطون هذه النظرية؟ لقد وصل إليها بالتفكير في المذاهب السابقة: «فإنه أخذ عن أقراطيلوس وهرقليطس أن المحسوسات لتغيرها المتصل لا تصلح أن تكون موضوع علم، وكان سقراط يطلب الكلي في الخلقيات، فاعتقد أفلاطون أن هذا الكلي لمغايرته للمحسوس يجب أن يكون متحققاً في موجودات مغايرة للمحسوسات، وأسمى هذه الموجودات مثلاً. أما المشاركة فهي اسم آخر لمسمى وجده عند الفيثاغوريين، فإنهم كانوا يقولون أن الأشياء تحاكي الأعداد أو تشابهها، فأبدل هو اللفظ وقال إن الأشياء تشارك في المثل، دون أن يبين ماهية هذه المشاركة. غير أن الفيثاغوريين لم يكونوا يجعلون الأعداد مفارقة، وإنما قالوا إن الأشياء أعداد، ولم يكن سقراط ينصب الماهيات أشياء قائمة بأنفسها ففطن أفلاطون إلى أنه لما كان الكلي يغاير المحسوسات من حيث هي كذلك، فيجب وضع الكليات فوق الجزئيات» فتحقق له بها موضوع العلم، وعلل

صورية أو نماذج المحسوسات، وتحقق له ما كان يرمي إليه إنبادوقليس بقوله بالمحبة أو الخير، وانكساغوراس بقوله بالعقل والنظام والكمال. ثم أخذ عن الفيثاغوريين فكرة حياة سابقة وأحال التوليد السقراطي تذكيراً. فالقارىء يرى كيف تلاقت كل هذه المذاهب في مذهب أفلاطون وتلاءمت فوفقت بين المحسوس والمعقول، والتغير والثبات.

هـ - ولم يكن أفلاطون غافلاً عن صعوبات نظريته. فقد عاد إليها يمتحنها فرأى أن المنطق يقضي عليه بأن يضع مثلاً للمشابهة والواحد والكثير والجمال والخير، وما مشاكلها، ولكنه يقول إنه كثيراً ما يردد في وضع مثل للإنسان والنار والماء. . . ، وإنه يجد من الغرابة بمكان عظيم أن يكون هناك مثل للشعر والوحل والوسخ وسائر الأشياء الحقيرة، ثم ينتهي إلى أن هذا التردد إنما يعرض له لأنه يلحظ رأي الناس، ولأن الفلسفة لم تستول عليه بعد بالقوة التي يرجو أن تستولي يوماً. وحينئذ فلن يشعر في نفسه احتقاراً لشيء. وينتقل إلى المشاركة فيقول إذا كانت أشياء عدة تشترك في مثال واحد، فإما أن يوجد المثال كله في كل واحد من هذه الأشياء، وهذا يعني أن المثال يتحقق كله في نفسه، ومتحقق كله في كل واحد من الأشياء أي مفارق لنفسه، وهذا خلف، وأما أن يوجد مقسماً في الأشياء المشاركة فيه، وحينئذ يفقد بساطته من جهة، ويلزم القول من جهة أخرى أن جزء الكبير بالذات ينقلب صغيراً بالنسبة إلى كل الكبير، وأن كل الصغير بالذات يصبح كبيراً بالنسبة إلى جزئه، أي أن الشيء المشارك يصير على خلاف الشيء المشارك فيه، وهذا خلف كذلك. ثم إن الغاية من نظرية المثل إنما هو وضع جزئيات عدة تحت مثال واحد يقال عليها، ولكن هذه الوحدة ممتنعة، لأنه إذا ساغ لنا أن نضع الكبير بالذات فوق الكبار المتكثرة لتشابههما في هذه الصفة، فإن تشابه المثال والأشياء الكبيرة يحتم علينا أن نضع لنفس السبب كبيراً أخر فوقها جميعاً، وهكذا إلى غير نهاية، وليس يعني القول إن المثال تصور في العقل، وأنه من حيث هو كذلك يمكن أن

يقال على كثيرين دون أن يفقد شيئاً من وحدته، فإن العقل إنما يتصور بالمثال شيئاً حقيقياً هي الماهية المشتركة بين كثيرين، وهذه الناحية المشتركة هي المثال، فلم يتغير الموقف. أما إن قيل إن نسبة الجزئي إلى المثال ليست كنسبة الجزء إلى الكل. وإنما هي كنسبة الصورة إلى النموذج، أمكن الإجابة بأن النموذج في هذه الحالة يشبه الصورة فيتعين أن نضع فوقهما نموذجاً آخر يشتركان فيه، وهكذا إلى ما لا نهاية... ولكن أفلاطون يعود فيقول إن هذه الصعوبات ليست ممتنعة الحال، وإنما يتطلب حلها عقلاً ممتازاً. أما إذا وقفنا عندها وأنكرنا المثل، فلسنا ندري إلى أين نوجه الفكر: إلى التغير المتصل فيمتنع العلم، أم إلى الوجود الثابت فيمتنع العلم كذلك؟ إن المثل «نقط ثابتة» فوق التغير تفسره، وعليها هي يقع العلم.

ج ـ الجدل النازل:

أ ـ ولكن العلم حكم بأن شيئاً ما هو كذا، والمثل قائمة بأنفسها فكشف يمكن الحكم عليها والحكم يعني أن شيئاً (هو الموضوع) مشارك في شيء (هو المحمول)؟ هل المثل منفصلة بعضها عن بعض، أو مشاركة كلها في كلها، أو بعضها مشارك في بعض دون بعض؟ الغرض الأول يرجع إلى مذاهب بارمنيدس، أي إلى السكون التام فيستحيل معه الحكم، فإنه إذا لم تكن الحركة مشاركة في الوجود، فليس هناك حركة وإذا لم يكن السكون مشاركاً في الوجود، فليس هناك سكون. والغرض الثاني يرجع إلى هرقليطس، أي إلى الاختلاط العام والتغير المتصل، فيستحيل معه الحكم كذلك، فإننا إذا قبلناه لزم منه أن السكون في حركة، وأن الحركة من سكون يبقى الغرض الثالث وهو الصحيح والجدل هو الذي يتبين ملاءمة المثل بعضها لبعض، وهو رأس العلوم، يجعل العلم ممكناً لأنه يرى المثل مترتبة في أنواع وأجناس، أي يرى بعضها مرتبطاً بالبعض بواسطة مثل أعلى وأعم، وهذه مرتبطة كذلك بمثل أعلى وأعم، وهكذا إلى مثال أول قائم فوقها جميعاً

هو الخير بالذات. ويرى مبادىء العلوم مترتبة من الأخص إلى الأعم حتى يصل إلى مبدأين أساسيين هما مبدأ عدم التناقض ومبدأ العلية: الأول قانون الفكر، وهو بين بنفسه لا يقام عليه برهان ولا اعتراض، ويقوى استمساكنا به إذا نظرنا إلى ما يترتب على إنكاره من نتائج. هي النتائـج التي ينتهي إليها بروتاغوراس وأضرابه. ومبدأ العلية قانـون التغير، وهـو على شكلين: مبدأ العلة الفاعلية يحتم بأن لكل فعل فاعلاً، ومبدأ العلة الغائية يحتم بـأن كل فاعل فهو يفعل لغاية. ويضع الجدل هذه العلاقات في أحكام. فالحكم إذ يعني أن الشيء هو هو وفي آن واحد شيء آخر (المحمول) يعني أن المثال الواحد يشارك فيه مثال آخر (وفي غيره) مع بقائه هو هو. والعلم استقصـاء هذه المشاركات بين المثل، فإن أضاف مثالاً لمثال مشارك فيه كان صادقاً، وإن ألف بين مثالين ليس بينهما مشاركة كان كاذباً.

ب ـ كيف يمكن الحكم الكاذب أو الخطأ؟ إن الحكم الكاذب يعبر عما ليس موجوداً واللا وجود غير موجـود، فلا يمكن أن يكـون موضـوع فكر أو إحساس أو قول. كيف يمكن أن تتصور النفس (بالمحمول) غير مـا تتصور (بالموضوع) فلا تعلم ما تعلم، أو تعلم ما لا تعلم؟ شغلت المسألة أفلاطون فعالجها في «تيتيانوس» وعـاد إليها في «السـوفسطائي». قـال في المحاورة الأولى: ينشأ الخطأ عندما نحاول أن نوفق بين إحساس حاضر ومعنى سابق محفوظ في النفس، كما إذا رأيت سقراط فأضفت هـذه الرؤيـة إلى صورة تيودورس، وبالعكس؟ فليس الخطأ معرفة كاذبة، بل ذكراً كاذباً أو تنافراً بين المعرفة الحسية والمعرفة التذكرية. ولكن ما القول إذا كان الطرفان فكرتين مثل أن ٥ + ٧ = ١١؟ النفس تخطىء هنا في اختيار أحد الأطراف من بين المعاني المحفوظة، كما يخطىء الذي يتناول يمامـة من قفص وهو يـطلب حمامة. ولكن أليس هذا عوداً إلى الصعوبة الأولى، وهو أن النفس تعلم ما لا تعلم، أو لا تعلم ما تعلم؟ وينتهي الحوار من غير حل، ولا يحل الإشكال إلا في «السـوفسطائي» فيهتـدي أفلاطـون إلى أن اللاوجـود قد يعني مـا هو

نقيض الوجود، وما هو لا وجود ما، أي مـا هو لا وجـود أصلاً، ومـا هو لا وجـود من وجه، وأن الـلاوجود في الحكم هـو من النوع الثـاني، فحينمـا نتحدث عن اللاكبير نقصد الصغير أو المساوي، أي نقصد وجوداً هـو غير الكبير. فالخطأ تفصيل أو تركيب حيث لا ينبغي بين أطراف وجـودية. وفي الخطأ يقع الفكـر على وجود هـو غير الـوجود المقصـود، ويعلم نوعـاً من العلم. ـ وقد كان لهذا التمييز بين معنى اللا وجودي شأن كبير، فـإنه مهـد السبيل لقول أرسـطو أن الوجـود يطلق على أنحـاء عدة، ولحـل إشكالات بارمنيدس.

ح ـ كيف يستكشف الجـدل العلاقـات بين المثل ليؤلفهـا في أحكام؟ وبعبـارة أخرى: كيف يـرتب المثـل في أجنـاس وأنـواع، فيتصـور العـالم المعقول على حقيقته؟ بالنزول من أرفع المثل إلى أدناها ـ وهذا هو الجدل النازل. ووسيلته القسمة فإن قسمة الجنس ممكنة بخاصيات نوعية تـضاف إليه فتضيق ما صدقه، وتجعل فيه أقساماً مختلفة لها أسماء مختلفة وتشترك مع ذلك في معنى واحد. وللقسمة قواعد تتبع، ومخاطر تجتنب، يجب أن تطابق طبيعة الشيء، فلا تقسم إلا حيث تقتضي الطبيعة القسمة، كما يجزأ الحيوان في مفاصله من غير تهشيم. ويجب أن تكون تـامة، فتستخرج من الجنس نـوعين أو ثلاثـة؛ ومن كل نـوع صنفين أو ثلاثـة، حتى تنتهي إلى البساط أما مـا يتحرز منـه، فهو اعتبـارالمركب بسيـطاً، والعرض جـوهريـاً والقسمة المثلى هي الثنائية، كأن تقول السياسة علم، والعلم نظري وعملي، والسياسة تدخل في الطائفة الأولى، والعلم النظري علم يأمـر وعلم يقرر، والسياسة تدخل في الطائفة الأولى، وهكذا حتى يتعين معنى السياسـة ـ أو كأن تحاول تعريف السوفسطائي، فنمضي من قسمة إلى أخـرى حتى تبلغ إلى التعريف الذي لا ينطبق إلا عليه. فالقسمة تبدأ من اللامعين، وتندرج إلى التعيين، أي أنها تتأدى من وحدة الجنس إلى كثرة الأنوال، ومن وحدة المبدأ إلى كثرة النتائج. فالجدل النازل منهج مكمل للجدل الصاعد، وهو آمن منه وأكفل، باستيعاب الأقسام جميعاً.

د ـ هذا إيجاز لأبحاث أفلاطون في المعرفة. فيها منطق وفيها ميتافيزيقا كما قلنا: أخذ الحد والاستقراء عن سقراط، وتعمق في تفسير الحكم، ولكنه أقامه على مشاركة المثل بعضها من بعض، وهي أغمض من مشاركة المحسوسات في المثل. واقترب من القياس بالقسمة الثنائية، فإنها عبارة عن وضع علاقة بين طرفين بواسطة طرف ثالث علاقته بهما معلومة، ولكنها لا تشبه القياس إلا من بعيد.

٥ ـ الوجود

أ ـ اللّه:

أ ـ نظرية أفلاطون في الوجود مماثلة لنظريته في المعرفة بمعنى أنها تصعد من المحسوس إلى المعقول، وتخضع الأول للثاني. وقد قص حكاية حالة بإزاء العلم الطبيعي فقال ما خلاصته (بلسان سقراط): لما كنت شاباً كثيراً ما قاسيت الأمرين في معالجة المسائل الطبيعية بالمادة وحدها على طريقة القدماء. وسمعت ذات يوم قارئاً يقرأ في كتاب لأنكساغوراس «هو العقل الذي رتب الكل، وهو علة الأشياء جميعاً» ففرحت لمثل هذه العلة، وتناولت الكتاب بشغف، ولكن ألفيت صاحبه لا يضيف للعقل أي شأن في العلل الجزئية لنظام الأشياء، بل بالضد يذكر في هذا الصدد أفعال الهواء والأثير والماء وما إليها، مثله مثل رجل يبدأ بأن يقول إن سقراط في جميع أفعاله يفعل بعقله، ثم يعلل جلوسي هنا (في السجن) بحركات عظامي وعضلاتي، ويعلل حديثي بفعل الأصوات والهواء والسمع وما أشبه، ولا يعني بذكر العلل الحقة وهي لما كان الأثينيون قد رأوا أحسن أن يحكموا علي، ورأيت أن أحسن أي أقرب إلى العدالة أن أتحمل القصاص الذي فرضوا علي، فقد بقيت في هذا المكان، ولولا ذلك لكانت عظامي، وعضلاتي في ميغاري، أو في بويتيا حيث كان حملها تصور آخر للأحسن. فتسمية مثل هذه الأشياء عللاً منتهى الضلالة. أما إن قيل: لولا العضلات والعظام

فلست أستطيع تحقيق أغراض. فهذا صحيح وعلى ذلك فما هو علة حقاً شيء، وما بدونه لا تصير العلة شيء آخر. أي أن العلة الحقة عاقلة تلحظ معلولها قبل وقوعه وترتب الوسائل إليه، فإن شيئاً لا يفعل إذا قصد (أو قصد به) إلى غاية، والغاية لا تتمثل إلا في العقل وعند هذه الصخرة يتحكم كل مذهب آلي. ولما كان «الموجود الوحيد الكفء للحصول على العقل هو النفس» كانت العلل العاقلة نفوساً تتحرك حركة ذاتية وكانت المادة شرطاً لفعلها أو علة ثانوية خلواً من العقل، تتحرك حركة قسرية وتعمل اتفاقاً إلا أن تستخدمها العلل العاقلة وسيلة وموضوعاً وتوجهها إلى أغراضها. والنفس غير منظورة بينما العناصر والأجسام جميعاً منظورة فيبلغ أفلاطون من هذا الطريق إلى عالم معقول بصفة بأنه إلهي لاشتراكه في الروحية والعقل. ولكنه يعين فيه مراتب، ويضع في قمته الله.

ب ـ يبرهن أفلاطون على وجود الله من الوجهتين المتقدمتين ـ وجهة الحركة ووجهة النظام ـ فمن الوجهة الأولى يقرر أن الحركات سبع، حركة دائرية، وحركة من يمين إلى يسار، ومن يسار إلى يمين، ومن أمام إلى خلف، ومن خلف إلى أمام ومن أعلى إلى أسفل، ومن أسفل إلى أعلى، وحركة العالم دائرية منظمة لا يستطيعها العالم بذاته، فهي معلولة لعلة عاقلة، وهذه العلة هي اللّه، أعطى العالم حركة دائرية على نفسه وحرمه الحركات الست الأخرى (وهي طبيعية) فمنعه من أن يجري بها على غير هدى ـ ومن الوجهة الثانية يقول إن العالم آية فنية غاية في الجمال، ولا يمكن أن يكون النظام البادىء فيما بين الأشياء بالإجمال وفيما بين أجزاء كل منها بالتفصيل، نتيجة علل اتفاقية، ولكنه صنع عقل كامل توخى الخير ورتب كل شيء عن قصد.

ج ـ وثمة برهان آخر: فقد رأينا أفلاطون يضع المثل لأنه وجد المحسوسات تتفاوت في صفاتها، فدله هذا التفاوت على أن الصفات ليست لها بالذات ولكنها حاصلة في كل منها بالمشاركة فيما هو بالذات،

وخص بالذكر مثال الجمال من المأدبة، ومثال الخير في الجمهورية، فقال عن الأول: إنه علة الجمال المتفرق من الأشياء، والمقصد الأسمى للإرادة في نزوعها إلى المطلق، والغاية القصوى للعقل في جدله، لا يوصف، أي لا يضاف إليه، أي محمول لأنه غير مشارك في شيء ولكنه هو هو. وقال عن الثاني: في أقصى حدود العالم المعقول يقوم مثال الخير، هذا المثال الذي لا يدرك إلا بصعوبة، ولكنا لا ندركه إلا ونوقن أنه علة كل ما هو جميل وخير، هو الذي ينشر ضوء الحق على موضوعات العلوم، ويمنح النفس قوة الإدراك، فهو مبدأ العلم والحق، يفوقهما جمالاً مهما يكن لهما من جمال. هو أسمى موضوع لنظر الفيلسوف، والغاية من الجدل تعقله، وان جماله ليعجز. كل بيان، لا يوصف إلا سلباً، ولا يعين إيجاباً إلا بنوع من التمثيل الناقص. وكما أن الشمس تجعل المرئيات مرئية، وتهبها الكون والنمو والغذاء دون أن تكون هي شيئاً من ذلك، فإن المعقولات تستمد معقوليتها من الخير، بل وجودها وماهيتها، ولو أن الخير نفسه ليس ماهية (مغينة) وإنما أسمى من الماهية بما لا يقاس كرامة وقدرة. اعلم أن الخير والشمس ملكان، الواحد على العالم المعقول، والآخر على العالم المحسوس. ومقصد أفلاطون واضح: هو أن التفسير النهائي للوجود هو «أن الخير رباط كل شيء وأساسه» من حيث أن العلة الحقة عاقلة وأن العاقل يتوخى الخير بالضرورة.

د ـ فالله روح عاقل محرك جميل خير عادل كامل. وهو بسيط لا تنوع فيه، ثابت لا يتغير، صادق لا يكذب، ولا يتشكل أشكالاً مختلفة كما صوره هوميروس ومن حذا حذوه من الشعراء. وهو كله في حاضر ومستمر، فإن أقسام الزمان لا تلائم المحسوس ونحن حينما نضيف الماضي والمستقبل إلى الجوهر الدائم فنقول كان وسيكون، ندل على أننا نجهل طبيعته، إذ لا يلائمه سوى الحاضر. وهو معني بالعلم بخلاف ما يدعيه السوفسطائيون محتجين بنجاح الأشرار، فإن الله إن كان لا يعنى بسيرتنا فذلك إما لأنه

عاجز عن ضبط الأشياء، وهذا محال وإما لأن السيرة الإنسانية أتفه عنده من أن تستحق عنايته، وهذا محال كذلك لأن كل صانع يعلم أن للأجزاء شأنها في المجموع فيعني بها، فهل يكون اللّه أقل علماً من الإنسان؟ إن ساعة الأشرار آتية لا محالة. هذا عن الشر الخلقي أما الشر الطبيعي، فما هو في ذاته إلا نقص في الوجود، أو خير أقل، هو ضد يتميز به الخير كما يتميز الصدق بالكذب. لم يرده اللّه، بل سمع به فداء للخير الفائض على العالم. ويستحيل أن يكون العالم المصنوع خيراً محضاً فيشابه نموذجه الدائم هو إذن ناقص، ولكنه أحسن، عالم ممكن. وعناية اللّه تشمل الكليات والجزئيات أيضاً بالقدر الذي يتفق مع الكليات ونحن نرى الطبيب يدعى الكل قبل الجزء، والفنان يدبر أفعاله مقتضى الغاية ويرمي إلى أعظم كمال ممكن للكل، فيصنع الجزء للكل، لا الكل لأجل الجزء. كذلك حال الصانع الأكبر، فإن تذمر الإنسان، فلأنه يجهل أن خيره الخاص يتعلق به وبالكل معاً على مقتضى قوانين الكل. ـ فوجود اللّه وكماله وعنايته حقائق لا ريب فيها، وإنكارها جملة أو فرادى جريمة ضد الدولة يجب أن يعاقب عليها القضاء، لأن هذا الإنكار يؤدي مباشرة إلى فساد السيرة، فهو إخلال بالنظام الاجتماعي. وقد ينكر المرء اللّه بتاتاً، وقد يؤمن به وينكر عنايته، وقد يؤمن به وبعنايته وينكر كماله وعدالته، فيتوهم أنه يستطيع شراء رضائه بالتقدمات والقرابين دون النيّة الصالحة. والبدعة الثالثة أشنع من الثانية لأن الإهانة فيها أعظم والثانية أشنع من الأول لنفس السبب، فإن إنكار اللّه أهون من إنكار عنايته مع الإيمان به، وإنكار العناية أهون من تصوّر الله مرتشياً. الأولى والثانية جديرتان بالمناقشة، أما الأخيرة فأحق بالسخط منها بالتفنيد.

(ب) ـ الطبيعة:

أ ـ لما أراد أفلاطون أن يبين كيف تحقق النظام في العالم وحصلت الصور الكلية في الأجسام، أنطق «تيماوس» الفيثاغوري بقصة التكوين. وإنما أورد آراءه على لسان واحد من الفيثاغوريين لأنها قائمة على مبادىء

عقلية رياضية. وقد آثر القصة على الحوار والخطاب ليدل على أن العالم المحسوس لا يوضع في قضايا ضرورية، فليس أمام العقل البشري إلا الظن والتشبيه. قال تيماوس: كل ما يحدث فهو يحدث بالضرورة عن علة، والعالم حادث قد «بدأ من طرق أول». لأنه محسوس، وكل ما هو محسوس فهو خاضع للتغيير والحدوث، وله صانع. ولما كان الصانع خيراً، والخير بريئاً من الحسد، فقد أراد أن تحدث الأشياء شبيهة به على قدر الإمكان. فرأى أن العاقل أجمل من غير العاقل، وأن العقل لا يوجد إلا في النفس، فصور العالم كائناً حياً عاقلاً، لا على مثال شيء حادث، بل على مثال «الحي بالذات» (طبقاً لنظرية المثل ولأن كل صانع إنما يحتذي مثالاً) أجمل الأحياء المعقولة الحاوي في ذاته جميع هذه الأحياء كما أن العالم يحوي جميع الأحياء التي من نوعه. فالعالم واحد لأن صانعه واحد، ونموذجه واحد، وهو كل محدود، ليس خارجة ما يؤثر فيه ويفسده فلا تصيبه شيخوخة ولا مرض، وهو كروي لأن الدائرة أكمل الأشكال، متجانس يدور على نفسه في مكانه، أما نفسه فهي سابقة على الجسم، صنعها الله «من الجوهر الإلهي البسيط، والجوهر الطبيعي المنقسم، ومزاج من الاثنين» فكانت غلافاً مستديراً للعالم نحوية من كل جانب وتتحرك حركة دائرية، وتحرك الباقي وتدرك المحسوس المنقسم والمعقول البسيط، وتنفعل بالسرور والحزن والخوف والرجاء والمحبة والكراهية، وتملك أن تخالف قانون العقل فتصير شريرة حمقاء، وتضطرب حركتها فتنزل النكبات بالعلم. وأما جسم العالم فلم شرع الله يركبه أخذ ناراً ليجعله مرئياً، وتراباً ليجعله ملموساً ووضع الماء والهواء في الوسط.

ب ـ غير أن هذه العناصر لم تكن كذلك منذ البدء، وإنما كان العالم في الأصل «مادة رخوة» أي غير معينة، غامضة لا تدرك في ذاتها بل بالاستدلال، كل ما تعقله عنها أنها موضوع التغير، أو المكان والمحل الذي تحصل فيه الصور المعينة، لأنه إذا كان الأصل معيناً وكان له صورة ذاتية،

فليس يفهم التغير الذاتي وعلى ذلك فليست العناصر مبادىء الأشياء، لأنها معينة من جهة، ولأنها من جهة أخرى تتحول بعضها إلى بعض، فيدلنا هذا التحول على أنها صورة مختلفة تتعاقب في موضوع واحد غير معين في ذاته. أليست ترى أن ما نسميه ماء إذا تكاثف صار تراباً وحجارة، وإذا تخلخل صار هواء وريحاً، وأن الهواء إذا اشتعل تحول ناراً، وأن النار إذا تقصلت وانطفأت عادت هواء، وأن تكاثف صار سحاباً وضباباً وأن هذه إذا تكاثفت جرت ماء، وهكذا دواليك؟ هذه المادة الأولى كانت تتحرك حركات اتفاقية، تلك الحركات الست التي قلنا إن الأشياء تتحرك بها إذا تركت وشأنها من غير نفس تدبرها. فاتخذت ذراتها على حسب تشابهها في الشكل، وألفت العناصر الأربعة: النار مؤلفة من ذرات هرمية، أي ذات أربعة أوجه تشبه سن السهم، لذلك كانت أسرع الأجسام وانفذها، والهواء مؤلف من ذرات ذات أوجه، أي هرمين، والماء من ذرات ذات عشرين وجهاً، والتراب أثقل الأجسام من ذرات مكعبة، وبعد أن تنظمت المادة هذا النوع من التنظيم بتوزعها عناصر أربعة ـ هو أقصى ما تستطيع أن تبلغ إليه بذاتها ـ ظلت العناصر مضطربة هوجاء، «كما يكون الشيء وهو خلو من الإله» حتى عين الصانع لكل منها مكانه على ما ذكرنا ورتب حركته.

ج ـ ثم فكر الصانع فيما عسى أن يزيد العالم شبهاً بنموذجه. ولما كان النموذج حياً أبدياً، فقد توخى أن يجعل العالم أبدياً، لكن لا كأبدية النموذج، فإنها ممتنعة على الكائن الحادث، فعنى بصنع (صورة متحركة للأبدية الثابتة) فكان الزمان يتقدم على حسب قانون الإعداد، وكانت الأيام والليالي والشهور والفصول، ولم تكن من قبل. ورأى الصانع أن خير مقياس للزمان حركات الكواكب، فأخذ ناراً وصنع الشمس والقمر والكواكب الأخرى مشتعلة مستديرة، وجعل لكل منها نفساً تحركه وتدبره ولما كان مبدأ التدبير إلهياً بالضرورة، فقد صنع هذه النفوس مما تخلف بين يديه بعد صنع النفس العالمية، إلا أنه جعل تركيبها أقل من تركيب هذه، فكانت أدنى منها

مرتبة، ولكنها إلهية عاقلة خالدة، يأتيها الخلود لا من طيب عنصرها (وكان أفلاطون قد ذهب إلى هذا الرأي في المقالة العاشرة من الجمهورية) بل من خيرية الصانع فأبى عليه أن يقدم أحسن ما صنع.

د ـ ثم اتخذ منها أعواناً تصنع نفوس الأحياء المائتين. وإنما مست الحاجة إلى هذه النفوس لتتحقق في العالم جميع مراتب الوجود نازلة من أرفع الصور إلى أدناها، وليكون العالم كلاً حقاً. وإنما وكل أمر صنعها إلى النفوس الكواكب لأن كل صانع يصنع ما يماثله، والصانع الأول لا يصنع إلا نفوساً إلهية، فلا يكون هناك التفاوت المطلوب. أخذ إذن ما تخلف من الجوهرين الثاني والثالث، وصنع مزيجاً قسمه على الكواكب وكلف آلهتها أن تنزل أجزاء من أجسام مهيأة لقبوله، وأن تضم إليه نفسين مائتين، إحداهما انفعالية والأخرى غذائية، أما الانفعالية فغضبية وشهوانية، تحس اللذة والألم والخوف والإقدام والشهوة والرجاء، يضعونها في أعلى الصدر بين العنق والحجاب لكي لا تدنس النفس الخالدة المستقرة في الرأس. وأما الغذائية فيضعونها في أسفل الحجاب. فصنع الآلهة الرجل كاملاً بقدر ما تسمح به طبيعته والرجل الصالح يعود جزء نفسه الخالد بعد انحلال هذا المركب إلى الكواكب الذي هبط منه، ويقضي هناك حياة سعيدة شبيهة بحياة إله الكوكب. أما الرجل الطالح، فإن نفسه تولد ثانية امرأة، فإن أصرت على شقاوتها ولدت ثالثة حيواناً شبيهاً بخطيئتها، وهكذا، بحيث لا تخلص من آلامها ولا تعود إلى حالتها الأولى حتى تغلب العقل على الشهوة، وتصعد السلم فترجع رجلاً صالحاً. ودرجات هذا السلم المرأة فالطير فالدواب فالزحافات فالديدان فالأحياء المائية أوجدتها الخطيئة والجهالة نازلة بها نحو الأرض درجة فدرجة، «وهكذا كان الأحياء في ذلك الزمان واليوم أيضاً، يتحول بعضهم إلى بعض بحسب ما يكسبون أو يخسرون من العقل». وأراد الآلهة أن يلطفوا أثر الحرارة والهواء من الإنسان ـ مع ضرورتهما له ـ وأن يوفروا له الغذاء، فمزجوا جوهراً مماثلاً لجوهر

الإنسـان بكيفيات أخـرى وأوجدوا طـائفة جـديدة من الأحيـاء هي الأشيـاء والنباتات والبذور، تحيا بنفس غذائية، وليست هـذه النفس عاقلة، ولكنهـا تحس اللذة والألم والشهوة فهي منفعلة، وليست فاعلة إذ قد حرمت الحركة الذاتية فكانت جسماً مثبتاً في الأرض.

هـ - هذه خلاصة حديث تيماوس في مواضعه الفلسفية، وهذا الحديث مثال آخر لنزعة أفلاطون التوفيقية ومقدرته التنسيقية، فقد أخذ بالعقل الذي قال به انكساغوراس وبين عيب المذهب الآلي، وأقام الغائبة على أسـاس متين، ثم استبقى الآلية في الكليات والجزئيات حتى في الظواهر الحيـوية كالاغتذاء وحركة الدم والتنفس والشيخوخة والموت وصور الأجسام جميعـاً مركبة من نفس العناصر، متمشية على نفس القوانين، لا يميز في ذلك من ديموقريطس إلا أن هذه الآلية خاضعة لتدبير الصانع يفرض عليها غاياته من خارج، فتحققها هي بوسائلها الخاص، أي بحركة تلك الأشكال الهندسية التي للعناصر. وأخذ أفلاطـون صفات العـالم عن الإيليين - وبالأخص عن أكسانوفان - فجعله واحداً كروياً متناهياً حياً، عاقـلا، ولكنه استبقـاه حادثـاً متغيراً، وأضاف الثبات والضرورة للعالم المعقول. ونبذ رأي الطبيعيين في الأجرام السماوية وانحاز إلى العقيدة القديمة القائلة إن «كل ما هو سماوي فهو إلهي» وأقامها على افتقار الحركة الدائرية إلى محرك عاقل، فحصل بها على حلقـات في سلسلة المـوجـودات الـروحيـة، وأمكنـة لخلود النفـوس الإنسـانية وأخـذ التناسـخ عن الفيثاغـوريين، ومع أنـه أضـاف الإحسـاس للنبات، فقد قصر التناسخ على الحيوان، وكانوا يمدونه إلى جميع الأحياء، وبنى عليه فكرته الغريبة في التطور النـازل من الرجـل إلى المرأة إلى أدنى أنواع الحيوان تبعاً للخطيئـة ونقص العقل، فكـان أميناً لمبـدئه «إن النقص تضاؤل الكمال».

و - يبقى مسألتان: الواحدة ما معنى حدوث العالم في القصة؟ والأخرى ما هي بالضبط فكرة الله عند أفلاطون بعدما رأينا من اشتراك الألوهية وكثرة

الآلهة؟ أما عن المسألة الأولى فالواقع أن أسلوب هذه القصة غير مألوف في الفلسفة اليونانية، حتى لقد قال أرسطو «إن الأقدمين جميعاً ما عدا أفلاطون اعتقدوا أن الزمان قديم، أما هو فقد جعله حادثاً، إذ قال إنه وجد مع السماء وإن السماء حادثة». وقد مر بنا ذلك، ورأيناه يضع دوراً خاضعاً للآلية البحتة قبل تدخل الصانع، فيكون مقصوده على الأقل أن العالم حادث في الزمان من حيث الصورة. وإذا اعتبرنا قوله: إن النفس العالمية سابقة على جسم العالم وأنها مصنوعة، لزم أن جسم العالم المصنوع أيضاً وأن العالم حادث مادة وصورة، فأخذنا عبارته «العالم ولد ويبدأ من طرف أول» بحرفيتها. على أن تلاميذه الأولين ومن جاء بعدهم من الأتباع عارضوا، أرسطو في إجراثه الكلام على ظاهره، وقالوا إن «تيماوس» قصة، وإن للقصة عند أفلاطون حكماً غير حكم الحوار والخطاب، وإن العرض من تصويره العالم مبتدئاً في الزمان ومن قوله «قبل وبعد» سهولة الشرح فقط. والحق أن فكرتي حدوث العالم والإبداع من لا شيء لم تكونا معروفتين لليونان، ولا يوجد من كتب أفلاطون نص يسمح بحل هذا الإشكال، ولكنها جميعاً ناطقة بأن النظام من اللّه، وهذا كاف لإقامة المذهب الروحي.

ز ـ ولكن ما اللّه عند أفلاطون؟ فقد قيل من ناحية: إن إرسال الكلام على الصانع قصة رمزية يجيز القول بأن ليس الصانع شخصاً قائماً بذاته، ولكنه يمثل ما للمثل من قدرة وعلية في المادة. والرد على هذا التأويل أن نفس البرهان وارد في «القوانين» وهي ليست قصة. ـ وقيل من ناحية أخرى: إن كل شيء عند أفلاطون إله أو إلهي: المثل ومثال الخير ومثال الجمال والصانع والنموذج الحي بالذات والنفس العالمية والجزء الناطق من النفس الإنسانية وآلهة الكواكب وآلهة الأولمب والجن (وهم وسط وواسطة بين الآلهة والبشر متصفون بالحكمة والخير) فأين اللّه بين هؤلاء؟ وكيف وحدنا بين الصانع ومثال الخير ومثال الجمال ولم يقرب أفلاطون بينهم، بل تركهم متفرقين؟ مفتاح الجواب ما أشرنا إليه من اشتراك لفظ اللّه والإلهي في لغته،

وهو يقصد «مبدأ التدبير» متمايزاً من المادة كل التمايز، فحيثما وجد التدبير والنظام، وجد العقل، ووجدت الألوهية أي الروحية، ولكن متفاوتة بتفاوت الوجود. فالنفس الكلية وآلهة الكواكب «وأفلاطون لايذكر آلهةالميثولوجيا إلا تسامحاً وبشيء من التهكم ظاهر» مدينون للصانع بوجودهم وخلودهم، فهم آلهة باشتراك الاسم فقط، أما الصانع والخير والجمال والنموذج فتوحيدهم لا يكلف كبير عناء، فهم من جهة موضوعون على قدم المساواة، كل في قمة نوع أو «مقولة»: الصانع الفاعل الأول، والخير غاية العقل القصوى والجمال المطمح الأسمى للإرادة، والنموذج أو المثل وحاويها جميعاً. وهم من جهة أخرى موصوفون بعضهم ببعض: الصانع خير، ومثال الخير مصدر المثل، والنموذج محلها، وكلهم جميل، وكلهم أجمل الموجودات. فالله الصانع من حيث هو علة فاعلية تطبع صور المثل في المادة «على نحو يصعب وصفه» وهو النموذج من حيث هو علة نموذجية تحترق وهو الجمال والخير من حيث هو علة غائبة تحب وتطلب صفات لواحد ميزها أفلاطون بحسب المناسبات، وكان همه موجهاً لوضع المذهب الرومي ضد الطبيعيين والسوفسطائيين ولم يكن لمسألة التوحيد في أيامه مثل ما صار لها من الأهمية فيما بعد، فلما أحل الأعداد محل المثل في دروسه الأخيرة عبر عن الله بالواحد ـ«الواحد بالذات».

ج ـ النفس الإنسانية:

أ ـ رأينا نظرية المثل تتضمن القول بالنفس موجودة قبل اتصالها بالبدن من حيث أن هذه المثل ليست متحققة في التجربة بما هي مثل ولا مكتسبة بالحواس، فلا بد من قوة روحية تعقلها، أو بالأحرى تذكرها بعد أن عقلتها في عالم يماثلها. ورأينا تفسير الحركة يرجع إلى مبدأ غير مادي يتحرك بذاته ويحرك المادة، وهذا التفسير ينطبق على العالم بالإجمال، وعلى كل جسم بالخصوص. وإذن فللإنسان نفس، وقد يقول قائل: ما النفس إلا توافق العناصر المؤلفة للبدن، وليس لها وجود ذاتي، وإنما هي كالنغم بالإضافة

إلى الآلة والأوتار ولكن التوافق والنغم نتيجة، والنتيجة لا تباين المقدمات والنفس تدبير البدن، وتتحكم في الأعضاء، وتقاوم البدن بالإرادة متى كانت حكيمة، ولم يكن ذلك ليتأتى لو كانت النفس نتيجة تناسق عناصره وطبائعه. فليست نغماً، ولكنها الموسيقى الخفي الذي يحدث النغم. وعلى ذلك فالنفس حقيقة لا ريب فيها، يدل على وجودها تذكر المثل وحركة الجسم وتدبيره بمقتضى الحكمة.

ب ـ على أن رأي أفلاطون في ماهية النفس وعلاقتها بالجسم لا يخلو من التردد والغموض. ففي المحاورة الواحدة (فيدون) يحد النفس تارة بأنها فكر خالص، وطوراً بأنها مبدأ الحياة والحركة للجسم، دون أن يبين ارتباط هاتين الخاصتين، ولا أيتهما الأساسية. كذلك الحال في علاقة النفس بالجسم، فتارة يعتبرهما متمايزين تمام التمايز، فيقول إن الإنسان النفس، وإن الجسم آلة وتارة يضع بينهما علاقة وثيقة، فيذهب إلى أن الجسم يشغلها عن فعلها الذاتي (الفكر) ويجلب لها الهم بحاجاته وآلامه، وإنها هي تقهره وتعمل على الخلاص منه دون أن يبين ماهية هذا التفاعل، بل هو يذهب بهذا التفاعل إلى حد علاج الجسم بالنفس والنفس بالجسم وقيام الشعور والإدراك في النفس عند تأثر الجسم بالحركة المادية على ما بين هذه الحركة والظاهرة النفسية من تباين ـ وفي الجمهورية يرد الأفعال النفسية إلى ثلاثة: الإدراك والغضب والشهوة، ويسأل هل يفعل الإنسان بمبادىء ثلاثة مختلفة أم أن مبدأ واحداً بعينه هو الذي يدرك ويغضب ويحس لذات الجسم؟ فيقرر أن المبادىء مدة، لأن شيئاً ما لا يحدث ولا يقبل فعلين متضادين في وقت واحد ومن جهة واحدة، فلا يضاف إليه حالات متضادة إلا بتمييز أجزاء فيه، فيجب أن نميز في النفس جزءاً ناطقاً وجزءاً غير ناطق، لما نحسه فينا من صراع بين الشهوة تدفع إلى موضوعها والعقل ينهى عنه. ولنفس السبب يجب أن نميز في الجزء غير النطقي بين قوتين هما الغضب والشهوة الغضب متوسط بين الشهوة والعقل، ينحاز تارة إلى هذا، وطوراً

إلى تلك ولكنه يثور بالطبع للعدالة، ونحن لا نغضب على رجل مهما يسبب لنا من ألم إذا اعتقدنا أنه على حق، لذلك كثيراً ما يناصر الغضب العقل على الشهوة ويعينه على تحقيق الحكمة في ما هو خلو من العقل والحكمة. وهذا كلام لا غبار عليه إذ أريد به تمييز قوى ثلاث في النفس الواحدة، ولكنا رأينا أفلاطون في «تيماوس» يضع في الإنسان ثلاث نفوس، ويعين لكل منها محلاً في الجسم، فيضيف إلى صعوبة التوفيق بين النفس والجسم صعوبة التوفيق بين النفوس الثلاث، وبينا هو في «فيدروس» يشبه النفس في حياتها السماوية الأولى بمركبة مجنحة الحوذي فيها العقل، والجوادان الإرادة والشهوة، إذا بكلامه في «تيماوس» يشعر بأن الغضبية والشهوانية صنعهما الآلهة للحياة الأرضية والوظائف البدنية.

ج - وقد اختص أفلاطون مسألة الخلود بقسط كبير من عنايته. ذكرها في جميع كتبه، وخصص لها «فيدون». وكان يحس إحساساً قوياً بخطورتها ووجوب بحثها، يدور الحديث في «فيدون» بين سقراط واثنين من الفيثاغوريين هما سمياس وقابس، فنجد فيها ثلاثة أدلة على خلود النفس: يبدأ أفلاطون بأسهلها تناولاً وهو التناسخ وتداول الأجيال البشرية (تلك العقيدة القديمة الأرفية الفيثاغورية) فيقول: إذا كان صحيحاً أن النفس التي تولد في هذه الدنيا تأتي من عالم آخر كانت ذهبت إليه بعد موت سابق، وأن الأحياء يبعثون من الأموات، ينتج لنا أن النفس لا تموت بموت الجسم. ولكن هذا تسليم برأي متواتر لا تدليل، لذلك يحاول ربط هذا الرأي بقضية كبرى واستخراجه منها نتيجة لازمة فيقول: إذا نظرنا في التغير بالإجمال، وهو قانون العالم المحسوس، وجدناه تبادلاً دائراً بين الأضداد، يتولد الأكبر من الأصغر، والأحسن من الأسوأ، وبالعكس، فتصح لدينا العقيدة القديمة بأن الحياة تبعث من الموت.

ولو لم يكن الأمر كذلك لكانت الأشياء قد انتهت إلى السكون المطلق. وإذن فقد كانت النفس قبل الولادة، وستبقى بعد الموت. ويتأيد هذا الدليل

من ناحية أخرى: ذلك أن هناك ضدين هما العلم والجهل وبعثا من نوع آخر هو تذكر المثل بعد نسيانها، فإذا كانت النفس قد عرفت المثل قبل هبوطها إلى الأرض فليس ما يمنع بقاءها بعد الموت. والدليل الثاني يدور على تعقل المثل: فإن هذه بسيطة، ومن ثمة فهي ثابتة إذ إن المركب هو الذي ينحل إلى بسائطه ويتحول. أما البسيط فلا يجوز عليه تحول أو انحلال، فلا بد أن تكون النفس التي تعقل المثل شبيهة بها، على حسب القول القديم «الشبيه يدرك الشبيه». وعلى ذلك فالنفس بسيطة ثابتة «ويسكت سقراط، ويسكت الجميع. وبعد هنيهة يقول سيمياس: إن العلم بحقيقة مثل هذه الأمور ممتنع أو عسير جداً في هذه الحياة، ولكن من الجبن اليأس من البحث قبل الوصول إلى آخر مدعي العقل، فيجب إما الاستيثاق من الحق، وأما ـ إن امتنع ذلك ـ استكشاف الدليل الأقوى والتذرع به في اجتياز الحياة، كما يخاطر المرء بقطع البحر على لوح خشب، ما دام لا سبيل لنا إلى مركب أمتن وآمن، أعني إلى وحي آلهي» ويقول قابس: إن كل ما يلزم من الدليل الأول بفروعه الثلاثة هو أن النفس كانت قبل الولادة، ومن الثاني أنها شبيهة بالمثل، فمن هذين الوجهين لا تتنافى خصائصهما مع البقاء. أما البقاء نفسه فلما يقم الدليل عليه، إذ من يدرينا؟ لعل النفس تعنى بتلاشي قوتها بعد أن تكون تقمصت أجساماً عدة. هنا يلجأ أفلاطون إلى نظريته في المشاركة ويقدم دليلاً ثالثاً فيقول: لما كانت النفس حياة فهي مشاركة في الحياة بالذات، ومنافسة للموت بالطبع وليست تقبل الماهية ما هو ضد لها، فالنفس لا تقبل الموت. ـ فيقتنع قابس، ويعلن سيمياس أنه مقتنع أيضاً، إلا أن شعوره المزدوج بعظم المسألة وبالضعف البشري يضطره إلى بعض التحفظ بإزاء هذه الأدلة على وجاهتها فيسلم له سقراط بحقه في هذا التحفظ، ويزيد قائلاً: بل إن المقدمات أنفسها مفتقرة إلى بحث أوكد.

د ـ وإذا رحنا نحن نقوم أدلته ونمتحن مقدماتها كما يريد، وجدنا الأول يسلم بالدور تسليماً، فلا يحاول دعمه حتى يقع في غلط هو أشبه بالمغالطة

حين يدعي أن الضد يخرج من الضد، وكلامه يدل فقط على أن الشيء لا يقبل ضداً بعد آخر حتى يتلاشى هذا الآخر أولاً كالحار والبارد، أو يكسب أو يخسر شيئاً، كالصغير يصير كبيراً وبالعكس. أما التذكر فليس التفسير الوحيد لتعقل الكليات، فقد نجردها من الجزئيات على مذهب أرسطو. وأما أن النفس حياة وحركة فلا يدل قطعاً على بقاء النفوس، إلا صح أن الحركة والحياة لها بذاتها، أو أن مشاركتها في الحياة بالذات لا يجوز أن تكون مؤقتة كسائر المشاركات أو أن دوام العالم قضية ضرورية. يبقى تعقل المثل، وهو الدليل الأقوى فيما نرى، فإنه ينظر إلى النفس في ذاتها لا بالإضافة إلى الجسم والطبيعة، ويراها روحية تدرك الروحيات، وتتوق إليها، وتعلم ما بينها وبين المادة من تغاير، وأن حياتها الخاصة لا تتحقق تماماً إلا بخلاصها من المادة في عالم روحي مثلها: وهذا لب عقيدة أفلاطون، وما عداه محاولة لتوكيدها. وسواء أفلحت هذه المحاولة أم أخفقت فالعقيدة ثابتة «يدافع عنها بشده» هي ثابتة من مذهبه بأكمله، إذ يستحيل على من اقتنع بالعقل والروح والفضيلة أن يصدق بفناء النفس وغلبة المادة وبطلان الحياة الإنسانية. وكيف لا نعجب بهذا الرجاء، وهذا الشوق إلى السماء وهذا الأسف الرائع لأن وحياً إلهياً ينزل ليحيل الرجاء الجميل يقيناً؟ وطيداً نقطة واحدة تشوب هذا المذهب: هي التناسخ. وقد كان في وسع أفلاطون أن يمحوها وهو القائل: «إن النفس الحيوانية التي لم تدرك الحقيقة قط لا تستطيع أن تقوم في جسد إنساني» فكيف تقوم نفس إنسانية في جسم حيواني؟ نحن نعلم أن التناسخ ركن من أركان مذهبه ولكن كان في وسعه أن يضع نفساً للمرأة ونفوساً حيوانية مترتبة بترتب الأنواع (كما وضع نفساً نباتية) وأن يحصر التناسخ في دائرة النوع. الخيال هو الذي صفى هنا على المنطق.

٦ ـ نظم الحكم عند أفلاطون:

يبدأ (أفلاطون) من المبدأ الذي انتهى إليه سقراط «الفضيلة هي

المعرفة»، وينتهي إلى وجوب أن يتولى الحكم أكثر الناس «معرفة» - أي أفضلهم - المناصب العامة. والمعرفة هنا عند أفلاطون هي القدرة على استخلاص أفضل الأوضاع للتنظيم الاجتماعي بين «المبادىء العامة» لتطبيقها بهدف وصول المجتمع إلى «الكمال». وأولئك الذين لديهم القدرة المطلوبة على ذلك هم بالضرورة قلة من الناس هم الفلاسفة. وهذه القلة هي التي يجب أن يترك لها تنظيم المجتمع والقيام بعمليات الحكم فيه. فالدول لا تنصلح حالها حتى يصير الفلاسفة ملوكاً، أو تتوفّر لدى الملوك والأمراء قدرة الفلاسفة وروحها.

بين (أفلاطون) في «الجمهورية» أنواع الدول أو أنظمة الحكم، وجعل أفضل أنظمة الحكومة الدولة المثالية ثم تليها الدولة التيموقراطية وهي في الواقع تمثل الدولة المثالية حين فسادها، ثم تليها الدولة الأوليجاركية أو حكومة الأغنياء، وتمثل الدولة التيموقراطية حين تنحط، ثم تتطور الأوليجاركية إلى ديموقراطية ثم إلى حكم الطاغية وهذا هو أسوأ أنواع الحكم.

وعليه، فهو يقسم الحكومات إلى خمسة أنواع كبرى، هي الأريستوقراطية والتميوقراطية والأوليجاركية والديموقراطية والاستبدادية، ومن ثم كان هناك خمسة أنواع عظمى من صفات الأفراد تطابق أنواع الحكومة الخمسة، لأن الدولة نتاج أفراد أهاليها، فيرجع في درس سجيتها إلى درس سجيتهم.

أما في «السياسة» فيضع تقسيماً آخر يتلخص فيما يلي:

١ - **الدولة المثالية**: وهي التي يرأسها الحاكم الفيلسوف وتتميز بالمعرفة الكاملة، ولذلك لا تتقيد بالقوانين، وهي دولة إلهية لا يتيسر وجودها في هذه الدنيا.

٢ - **الدولة الزمنية**: وهي ستة أنواع، ثلاثة منها تتقيّد بالقوانين وهي:

أ ـ حكم الفرد الذي يتمثل في الملك المستنير.
ب ـ حكم الأقلية الأريستوقراطية.
هـ ـ حكم الأقلية المعتدلة.

وثلاثة منها لا تتقيد بالقوانين وهي:
أ ـ حكم الفرد الاستبدادي أو الطاغية.
ب ـ حكم الأقلية الأوليجاركية.
ج ـ حكم الديموقراطية المتطرفة أي الغوغاء.

وهو يحبذ أنواع الدول التي تتقيد بالقوانين، ويصف القانون بأنه قوة تقدمية بدونه ينحط المرء إلى مرتبة الحيوان.

أما في «القوانين» فيقترح (الدولة المختلطة) لكي يحقق بها الانسجام العام عن طريق توازن القوى. والدولة المختلطة تجمع بين مبدأ الحكمة في النظام الملكي، ومبدأ الحرية في النظام الديموقراطي.

وفي هذا الصدد يعرض (أفلاطون) في «الجمهورية» ثلاث وجهات نظر في «العدالة» إحداها هي وجهة النظر التي تذهب إلى أن العدالة هي مجموع المعايير التي يحددها الناس في ظروفهم التي يعيشون فيها وكما تمليه طبيعتهم البشرية، ولما كانت هذه الطبيعة أنانية فإن العدالة في هذه الحالة لا بد أن تكون ما يفرضه القوي على الضعيف.

ووجهة النظر الثانية، هي ذلك المفهوم الذي كان سائداً في الفكر الإغريقي قبل السوفسطائيين. وهو أن العدالة مفهوماً موضوعياً مطلقاً لا يتغير بتغير الظروف التي يعيش فيها الناس. وأن هذا المفهوم تتضمنه مبادىء عامة أزلية يمكن اكتشافها بالفعل. والثالثة وجهة نظر بين الاثنين، تقوم على أن العدالة ليست حقيقة أزلية مطلقة كما قال سقراط وهي حكم القوي على الضعيف الذي يصوره السوفسطائيون، بل هي في الواقع ما يقرره الناس في صورة تفاهم بينهم جميعاً على ألا يتعدى أحد مهما كان قوياً على الآخر مهما كان ضعيفاً.

٧ ـ المدينة الفاضلة عند أفلاطون

عند معرض حديثنا عن منشأ الدولة ـ لدى أفلاطون ـ نتعرض إلى أن الإنسان محتاج إلى غيره كيما يستمر في الحياة. ونشير إلى أن (أفلاطون) في حديثه عن تلك الفلسفة إنما كان يشير إلى التخصص وتقسيم العمل، اللذان يعتبران أساسيين في المدينة الفاضلة أو المدينة السعيدة.

وبذلك تحتوي الدولة في بدء نشأتها على الزراع والبنائين والحاكة والأساكفة، يضاف إلى هؤلاء ـ لأول وهلة ـ النجارون والحدادون والرعاة. ومع الزمان تنشأ التجارة الخارجية التي تستلزم زيادة المنتوجات في الوطن، لدفع بدل الواردات من الخارج وازدياد المنتوجات يستلزم وجود طبقات من الباعة وأصحاب المخازن والصرافين. وتحتاج الأمة إلى تجارة ومستخدمين وعمال وإذا نشأت الأمة على هذا النسق حصلت على حاجاتها، إذا لم يزد عددها على ثروتها نسبياً. على أنها إذا جهزت بالكماليات مع الحاجيات لزمها طهاة وحلوانيون وحلاقون وممثلون وراقصون وشعراء وأطباء. وذلك يستلزم طبعاً مجالاً شاسعاً. وقد يفضي إلى اشتباكها في الحرب مع جيرانها فتحتاج إلى جيش دائم وطبقة حكام.

وتقوم «المدينة الفاضلة» على التربية من ناحية والشيوعية من ناحية أخرى. أما عن «التربية» ففي الكتاب الثاني والكتاب الثالث يحدثنا (أفلاطون) عن تربية الحكام، وما هي الدروس التي ينبغي أن يتلقاها الشباب حتى يصلوا إلى مرتبة الحاكم الفيلسوف. وكذلك طريق التربية لسائر أعضاء المدينة. وأما عن «الشيوعية» فهي قاعدة تطبق على طبقة (الحراس) ـ الجند ـ فقط، أما الشعب فلهم أن يمتلكوا مصادر الإنتاج وآلاته تملكاً شخصياً، وأن يستغلوها ويتاجروا كما يرون. ولهم أن ينشئوا أسرة دون أن يقيدهم الحكام بغير تحديد النسل. وتدوم المدينة الفاضلة ما دام الحكام معنيين بتربية الأطفال.

والمدينة الفاضلة هي التي تمتاز بالفضائل الأربع الرئيسية. الحكمة الشجاعة والعفة والعدالة. فالمدينة حكيمة بحكامها، مقدامة بجيشها، معتدلة بعفة أهلها، وعادلة حين يقوم كل فرد بالعمل الذي يصلح له.

وللحفاظ على الوحدة في الدولة لا بد من سن قوانين تتضمن أربعة أمور مهمة هي: اشتراكية النساء والأولاد، والتمارين الرياضية والخلقية للرجال والنساء على السواء، والتربية العلمية والسياسية وتأمين قيادة الدولة من قِبَلِ الفلاسفة. أما الجماع فيكون بالقرعة تحت رقابة أولي الأمر لإنجاب نسل منتخب.

٨ ـ دولة القوانين عند أفلاطون:

تختلف دولة «القوانين» عن دولة «الجمهورية» في كثير من الأوضاع. فالروح العامة في «القوانين» روح دينية مسالمة واقعية، ويظهر هذا واضحاً أولاً في اختيار المكان الذي ستنشأ فيه الدولة. فهو يقول إن الواجب أن يختار المكان بعد استشارة الآلهة. وتظهر هذه الروح أيضاً في العقاب في الدولة الجديدة. فالجريمة هي تلك التي تكون ضد الدين، والعقوبة الكبرى هي العقوبة على هذه الجريمة. ويجب أن يكون كل شيء مرتباً على هذا الأساس، فيلقن الدين للناس جميعاً، ويكون هو الروح السائدة في منشآت الدولة.

ومن الناحية الاقتصادية تلاحظ أن الملكية لن تستبدل بها الشيوعية، بل سيحافظ على الملكية إلى حد ما. فليس ثمة ملكية مطلقة، وإنما يجب أن توزع الثروة العامة على جميع الأفراد على السواء.

ومن الناحية الاجتماعية، نجد أن الزواج لم يعد زواج الشيوع، وإنما أصبح الزواج حقيقياً. بمعنى الزواج الأحادي، لكن يجب أن يقيد هذا الزواج تقييداً تاماً، بمعنى ألا تتم مراسيم الزواج إلا باستشارة من الدولة. أما الأولاد فهم لا يزالون أولاد للدولة، وهم ملك للدولة من البداية، فعليها أن

تعنى بتربيتهم. وهنا تختلف التربية في «القوانين» عنها في «الجمهورية» بعض الاختلافات فقد كانت التربية في «الجمهورية» مقسمة بحسب من يتلقون التربية من حيث الطبقة التي ينتسبون إليها، أما هنا فالتعليم عام.

ومن الناحية السياسية، وجدنا أنه بدلاً من هذه الطبقة الأريستوقراطية الأولى، طبقة الحكام من الفلاسفة، نجد (أفلاطون) يضع على رأس الدولة الجديدة مشرعين. والمشرع يختلف عن الفيلسوف في أن الأول رجل قد اكتسب الحكمة العملية وبعد النظر في الواقع فقط، وأما المعرفة الفلسفية فهو خلو منها. وهؤلاء الحكام يكونون مجالس تشرف على تنفيذ القوانين.

٩ ـ نظام الطبقات عند أفلاطون:

يفترض (أفلاطون) وجود تناسق كامل يربط الطبيعة البشرية بالمجتمع، ويربط المجتمع بالطبيعة البشرية. فليس ثمة هوة ساحقة تفصل بين الميول الطبيعية والواجب، أو تفصل مصالح الأفراد عن مصالح المجتمع الذي ينتمون إليه.

ومحاولة (أفلاطون) ايجاد تحليل واحد يفسر به الدولة والفرد معاً، أوصله إلى أن كل دولة تحتوي على ثلاث وظائف ضرورية هي:

١ ـ سد الحاجات.
٢ ـ حماية الدولة.
٣ ـ حكم الدولة.

ومن ناحية ثانية. فإن (أفلاطون) يرى أن ثمة مبادىء أربعة تضفي على الدولة فضيلتها، وهذه المبادىء هي:

١ ـ الحكمة　　　　٢ ـ الشجاعة
٣ ـ العفة　　　　٤ ـ العدالة

وهو لا ينكر أن في كل منا نفس المبادىء الأصلية والأوصاف التي في الدولة. ولا يرى أنها تسربت إلى الدولة من غير هذا الأصل. وبناء على ذلك يعتبر الدولة فرد مكبر.

وهنا تبرز أمام (أفلاطون) صعوبة مؤداها، هل تتم كل الأعمال بقوة واحدة سائدة فينا، أو أن هنالك ثلاث قوى تعمل كل منها على حدة في أعمالنا المختلفة؟ فنتعلم بأحداها ونغضب بأخرى. وبثالثة تتوق نفوسنا إلى لذائذ الطعام والشراب. والتوليد؟ أو أننا نعمل كلاً من هذه الأفعال بمجموع قوى النفس كتلة واحدة؟

وبهذا يقسم (أفلاطون) النفس إلى ثلاثة أقسام: فهي تتكون من الرغبة (الرغبة في الأشياء المادية) ومن القلب ومن العقل. والمهارة في التحكم بين موازنة هذه الاتجاهات الثلاثة وتوازن بين الفضائل الثلاث التي تتصل بهذه الاتجاهات، الاعتدال والشجاعة والحكمة، ويلزم أن يتمثل هذا التوازن للروح الانسانية في المجتمع الذي يجب أن يتشكّل من ثلاث طبقات على حسب صورة الروح.

فكما أن للنفس قوى ثلاث، كذلك في المدينة طبقات ثلاث الطبقة الذهبية، وهي طبقة الحكم القائمين على تدبير المدينة والطبقة الفضية أي طبقة الجنود الساهرين على حراستها، والطبقة النحاسية أي طبقة العمال المنتجين. ومن البديهي أن تكون الطبقة الذهبية مؤلفة من أناس يسيطر عليهم العقل، والطبقة الفضية من أناس يتصفون بالشجاعة، أما الطبقة الثالثة فقوامها جميع الذين تسيطر عليهم الشهوات، وفضيلتهم الأولى هي العفة. ولن يكن للمدينة صحة وسعادة، ولن تسود فيها العدالة إلا إذا كانت القيادة بين أيدي العقلاء. وإذا خضع لهم ولأحكامهم جميع من سواهم. فمشكلة العدالة تعود إذن إلى الطريقة المثلى لاختيار هؤلاء الحراس وتدريبهم.

وإذا ما سايرنا مبدأ التخصص وتقسيم العمل الذي يسلم به (أفلاطون) من ناحية، ومن ناحية أخرى تقسيم النفس إلى ثلاث قوى. وجدنا أن ذلك يقودنا إلى بيان ثلاث طبقات تسود المجتمع.

١ ـ طبقة الحكام.   ٢ ـ طبقة الجند.   ٣ ـ طبقة العمال.

١ ـ أما عن طبقة الحكام فهي مكونة من «الفلاسفة» الذين ولد معهم الاستعداد للحكمة والحكم. ثم أعدوا إعداداً خاصاً ليتولوا حكم المدينة واحداً بعد واحد. ولا يسمح لأحد هؤلاء الفلاسفة المعدين أن يصبح حاكماً إلا إذا جاوز الستين من عمره وحينئذ يصبح مطلق الحكم والتصرف. ويرفع عن عاتقه أمر الاهتمام بالأسرة والأولاد. فكل بيت في المدينة بيته: فيه يأكل ويشرب وينام ويطلب السعادة إذا شاءها.

وتبعاً لمبدأ التخصص وتقسم العمل، فالحكام هم الطبقة المختصة بإدارة الدولة وحكمها، وتبعاً لمبدأ انقسام النفس فإن القوة العاقلة (الفكرية) بما لها من مزية الحكمة أنتجت طبقة الحكام.

٢ ـ وأما عن طبقة الجند أو المحاربون فهم الذين يدفعون العدو الخارجي عن المدينة، لأن المدينة مدينة فلاسفة في الدرجة الأولى فلا خلافاً داخلياً فيها، وهم معسكرون حول المدينة. وقد رفع عن عاتق هؤلاء، أيضاً السعي في سبيل العيش، ومنعوا من إنشاء الأسرة حتى لا يكونوا هم في مكان وأسرهم في مكان آخر، وحتى لا ينشأ بينهم غير تصرفهم عن واجب الدفاع عن المدينة. من أجل ذلك حرص (أفلاطون) على أن يصحب هؤلاء الجند في مراكزهم حول المدينة نساء ينفسن عنهم من غير أن يكن في عصمة أحد منهم حتى لا تنشأ أسر خاصة فتلقى على عاتق الجند واجبات جديدة، وتوقد قلوبهم غيرةً وهمّاً.

وتبعاً لمبدأ التخصص وتقسيم العمل فإن على طبقة الجند القيام بحماية الدولة، وتبعاً لمبدأ انقسام النفس، فان القوة الغضبية بما لها من مزية الشجاعة انتجت تلك الطبقة.

٣ ـ وأما عن طبقة العمال فهم الصناع والزراع والتجار الذين يقدمون للحاكم وللجندي أسباب العيش المادي من مطعم ومسكن وملبس ومال. ولكن بما أن هؤلاء ليسوا فلاسفة ولا يمكن أن يهتموا بأعمالهم اهتماماً

صحيحاً إلا إذا شعر كل واحد منهم أنه رب أسرته ومالك ثروته، فقد سمح لهم (أفلاطون) بأن ينشئوا أسراً خاصة، وأن يجمعوا الثروات، إلا أنهم لا يشتركون في الدفاع والحكم.

وتبعاً لمبدأ التخصص وتقسيم العمل، فإن طبقة العمال عليها القيام بسد الحاجات والانتاج، وتبعاً لمبدأ انقسام النفس فإن القوة الشهوية بما لها من مزية انتجت تلك الطبقة المتخصصة في شؤون الانتاج الاقتصادي والمادي.

وهناك طبقة تساهل (أفلاطون) في قبولها، هي طبقة الأرقاء، على شرط أن يكون الرقيق بربرياً (غير يوناني).

١٠ ـ الاضطرابات الاجتماعية عند أفلاطون:

كما وقد رسم (أفلاطون) خطوط نظرية خاصة بالاضطرابات الاجتماعية. وفي رأيه أن هذه الاضطرابات تنشأ من تعاقب الدورات السياسية المتتالية التي تنتج بدورها عن اختلاف المفاهيم السيكولوجية بين الأجيال المتعاقبة. وهو يرى أن التطور الاجتماعي قائم على التسلط المتعاقب لدى عدد من النماذج السيكولوجية الدائمة وهي: المنصفون والطامعون والمستبدون.

إن خلاصة أفكار (أفلاطون) نجدها في مؤلفه الرئيسي «الجمهورية» الذي يعرض منهجاً حقيقياً للفلسفة الاجتماعية.

ومن أجل هذا فإن (أفلاطون) لا يرسم تخطيطاً اجتماعياً للمدنية على ما هي عليه، بل على ما يجب أن تكون عليه. وهناك مشكلة أخرى شغلت بال (أفلاطون) الا وهي كيف يمكن تجنب الاضطرابات والقلاقل التي لا تحتمل، والتي تسبب تخريباً ودماراً مما يؤدي إلى شقاء بلده وبؤسه؟

وهو يقول في هذا المقام:

«يجب علينا أن ننظم بلادنا بطريقة مدروسة وثابتة».

ويهذا يمكن القول إنه منذ عصر (أفلاطون) كانت تغلب على طابع الفلسفة الاجتماعية دراسة مظاهر الاضطرابات في المجتمع ومحاولة البحث عن علاج لها. ولكي نتجنب هذه الاضطرابات وتلك القلاقل، يوصي هذا الفيلسوف بالرجوع إلى المنظمات القديمة لبلاد اليونان، ومثله الأعلى في ذلك التكوين الذي لا يتغير لمدينة «اسبرطة» من حيث ارستقراطيته وعسكريته، وهو يضيف ـ كيما يكتمل مثله الأعلى ـ إلى ذلك التقليل من التبادل بين المدن الإغريفية وعدم الثقة في المثقفين وفي الشعراء ذوي الحساسية الشاعرية وأصحاب التجديد المستمر، ويدعو كذلك إلى إقامة نظام من الطوائف وأخيراً فلتلافي أي تصدع في التوازن الاقتصادي والسياسي، يلزم تحديد عدد السكان في المدينة التي تتخذ نموذجاً لهذا النظام، ولكي تحافظ على عدم زيادة السكان بتلك المدينة النموذجية، يشير إلى أن على القضاة أن ينظموا عدد الزيجات بحيث لا تتخلف من فوضى الزواج زيادة في عدد المواليد. ويؤاخذ المواطنون الذين ينجبون أطفالاً بعد تعديهم السن المقررة والذين لا يتبعون الشروط التي نظمها القانون.

ويقوم التغيير الثوري عند (أفلاطون) على العامل الشخصي أو السلوكي عند المواطنين. ولكنه لا يلبث أن يتأثر بالعوامل اللاشخصية المتمثّلة في الأشياء التي يتفاعل معها الإنسان، ويمكن بيان نظريته عن التغير الثوري في نظم الحكم في النقاط الآتية:

١ ـ تخضع الدولة للتغير، شأنها شأن كل شيء. فلا بد من أن كل شيء ظهر إلى الوجود سوف يفنى، وأن الدولة على هذا القياس سوف تتعرض للانحلال.

٢ ـ الدولة ليست منفصلة عن الطبقة الحاكمة، وسلوك الحاكم هو الذي يطبع الدولة بطبعه، والأخلاق أساس الحكم، والأخلاق أثر من آثار الأسرة والبيئة الاجتماعية.

٣ ـ ويسير التطور في الدولة في مجرى يكاد يكون حتمياً من مرحلة مثالية إلى مرحلة ارستقراطية مثالية، ثم تيموقراطية، فأوليجاركية، فديموقراطية وأخيراً استبدادية.

وبهذا بين (أفلاطون) أهمية الطبقة كأداة للتطور الاجتماعي والسياسي، قبل أن يشير إلى ذلك (كارل ماركس).

فالتغير من سنن الحياة يعتري كل ما هو مركب، وهكذا قاعدته لا تبقى على حال، بل ينشب فيها الصراع بين الطبقات، فتسود طبقة الجنود، ويهمل تحصيل المعرفة ويتفشى حب الكسب. ثم يعقب ذلك حكم الفن، ويصبح داخل المدينة مدينتان: مدينة المعوزين ومدينة الأغنياء، فيثور المعوزون ويفرضون حكماً جديداً هو الحكم الديموقراطي فيطلق الحرية التي تنشأ منها المساواة، والمساواة بين أناس غير متساوين طبعاً غير ممكنة إلا عند تزعزع السلطة وفقدانها، لكن حب الحرية المتزايد يؤدي حتماً إلى فقدان هذه الحرية وتسليم مقاليد الحكم الى طاغية فيقضي على المدينة، لأن الطاغية يفسح المجال للشهوات، ولا يعيش إلا عبداً أو مستبداً ـ يجهل الحرية الحقة والصداقة الخالصة.

١١ ـ الأفلاطونية الحديثة

يختلف مؤرخو الفلسفة في الأفلاطونية الحديثة أهي فلسفة يونانية أو فلسفة القرون الوسطى، ولكل وجهة نظر، فالذين لا يعدونها يونانية يستندون على بعد الزمن بين العهدين، ولأن مؤسسها وهو أفلوطين ولد سنة ٢٠٥ ميلادية، فهذه الفلسفة وليدة المسيحية، ولأن طابع هذه الفلسفة ليس طابعاً يونانياً بحتاً بل هو مصبوغ بصبغة الالهام الشرقي. كان مركزها في الاسكندرية لا في اليونان، وكانت الاسكندرية إذ ذاك مدينة عالمية لا يونانية يتقابل فيها الناس من كل جنس ويلتقي فيها الشرق بالغرب. والذين لا يرونها من فلسفة القرون الوسطى يرون أن فلسفة القرون الوسطى نشأت في

أحضان النصرانية وفي تربتها، وهي تناهض الوثنية اليونانية، وفلسفة الأفلاطونية الحديثة ليست نصرانية، بل هي عدوة للنصرانية، وقد حافظت على الروح الوثني وفي البيئة المسيحية، وترى فيها الروح اليوناني ظاهراً، والثقافة اليونانية سائدة، فأولى أن تعد فلسفة يونانية.

في العصور الأولى للمسيح ظهر في الاسكندرية مذهب الأفلاطونية الحديثة، وقد سمي بهذا الاسم لأنه وليد تعاليم أفلاطون، ولكنه وليد غير شرعي لأنه لم يحافظ على كثير من أسس أفلاطون، فبنى فلسفة أفلاطون رأيه في المثل، وقد ملأ فلسفته بضروب من الخيالات وأحاطها بكثير من الغموض، فأخذت الأفلاطونية الحديثه هذه الخيالات ،والأساطير التي استعملها أفلاطون على سبيل التمثيل والاستعارة ونحو ذلك على أنها حقائق، ومزجتها مزجاً تاماً بإلهام الشرق وأحلامه.

ومؤسس هذا المذهب أمونيوس سكاس كان أول أمره حمالاً، وقد ولد من أبوين نصرانيين، ولكنه اعتنق الدين اليوناني القديم وهو أول المعلمين الإسكندرانيين الذين حاولوا التوفيق بين تعاليم أرسطو وأفلاطون ومات سنة ٢٤٢ م ولم يؤثر عنه أي كتاب.

وأكبر مؤيديه والمنتصرين لمذهبه تلميذه أفلوطين، وربما عد مؤسس المذهب، وقد ولد سنة ٢٠٥ م في ليكوبوليس (أسبوط) ولكن لم تعرف بالضبط جنسيته، وتعلم في الإسكندرية ولازم أمونيوس إحدى عشرة سنة، ثم سافر مع الحملة التي جهزها الامبراطور جورديان لمحاربة الفرس، وجاء أن يتعلم الفلسفة الفارسية والفلسفة الهندية من أصولها. وفي سنة ٢٤٥ قصد إلى روما حيث استقر بها، وأسس مدرسته التي قام عليها حتى مات في كامبانيا سنة ٢٧٠ م، والعرب لم تعرف كثيراً عنه ولكن تعرف مذهبه وتطلق عليه مذهب الإسكندرانيين، ويطلق عليه الشهرستاني «الشيخ اليوناني». وقد ألف أفلوطين كتباً كثيرة حفظت عنه، ويطلق عليها عادة اسم التاسوعات وتفرع مذهبه إلى فروع كثيرة، فكان منه فرع في الإسكندرية، وفرع في

الشام، وفرع في أثينا. ولقد كان أفلوطين في حياته محبباً إلى النفوس مقرباً من العظماء، فكان الإمبراطور جالينوس ينزله من نفسه منزلة سامية ويقدره أعظم التقدير، حتى قيل إنه اعتزم أن يقطعه منطقة كامبانيا ليقيم عليها مدينة فاضلة تحكم على مثال ما ارتأى أفلاطون في الدولة. هذا وقد عهد إليه فريق كبير من علية القوم على تربية أولادهم، فضلاً عن أفواج الشبان التي كانت تؤم بيته وتحضر مجلسه، ويقال إنه كانت لأفلوطين بصيرة نافذة في الطبائع البشرية حتى استطاع أن يتنبأ لكثير من الأطفال الذين كان يتعهد تربيتهم بمستقبلهم. إما فشلاً أو نجاحاً. ولم يبدأ أفلوطين في كتابة ما كتب إلا وهو في سن الثامنة والأربعين، بعد أن أكمل فلسفته. أما حياته الشخصية فبنيت على الزهد والتقشف لتطهير الروح من أدران الجسد، فلم يكن ينعم بالنوم إلا بقدر ما تضطره اليه الحاجة اضطراراً، ولم يكن يبيح لنفسه من الطعام إلا ما يقيم أوده، وقد حرم على نفسه أكل اللحوم. ومما يذكر عنه أنه لم يسمح لفنان بتصويره بحجة أن المصور لا يزيد بصورته على أن يثبت «ظلاً لظل» وقد تنازل عن كل ثروة، وفك رقاب من كان يملك من رقيق. وكان يصوم يوماً بعد يوم، وحاول أن يتصل[1] بالله وقالوا إنه ظفر بذلك أربع مرات.

يقول هذا المذهب أن العالم كثير الظواهر، دائم التغير، وهو لم يوجد بنفسه بل لا بد له من علة سابقة هي السبب في وجودها، وهذا الذي صدر عنه العالم «واحد» غير متعدد، لا تدركه العقول ولا تصل إلى كنهه الأفكار لا يحدده حد، وهو أزلي أبدي قائم بنفسه، فوق المادة وفوق الروح وفوق العالم الروحاني، خلق الخلق ولم يحل فيما خلق، بل ظل قائماً بنفسه على خلقه، ليس ذاتاً وليس صفة، هو الإرادة المطلقة لا يخرج شيء عن إرادته، هو علة العلل ولا علة له؛ وهو في كل مكان ولا مكان له. ولما كان الشبه

(١) يقول المؤلف إن الاتصال والتناسخ بدعة سيئة لم يأت بها الإسلام وإنما ابتدعها الخارجون والظانون بأنفسهم أنهم على حق ـ ونحن نبرأ أمام الله من مثل هذا.

منقطعاً بينه وبين الأشياء لم نستطيع أن نصفه إلا بصفات سلبية، فهو ليس مادة وهو ليس حركة وليس سكوناً وليس هو في زمان ولا مكان، وليس صفة لأنه سابق الصفات، ولو أضيفت إليه صفة ما لكان ذلك تشبيهاً له بشيء من مخلوقاته، وبعبارة أخرى لكان ذلك تحديداً له، وهو لا نهائي لا تحده الحدود، فلسنا نعلم عن طبيعة الله شيئاً إلا أنه يخالف كل شيء ويسمو على كل شيء ولأن الله فوق العالم ولأنه غير محدود ولا يمكنه أن يخلق للعالم مباشرة، وإلا لاضطر إلى الاتصال به، مع أنه بعيد عنه لا ينزل إلى مستواه، ولأنه واحد لا يمكن أن يصدر عنه العالم المتعدد، ولا يستطيع أن يخلق الله العام، لأن الخلق عمل، أو إنشاء شيء لم يكن، وذلك يستدعي التغيير في ذات الله، والله لا يتغير ـ يقول أفلوطين إن الله علة العالم، ويقول من ناحية أخرى: أن الله فوق العالم ولا يمكن أن يصل به أي اتصال. هذان قولان متناقضان، فكيف التوفيق بينهما؟ وكيف نشأ العالم عن الله؟ لجأ أفلوطين في الإجابة عن هذا الشعر والاستعارة والتمثيل. يقول إن تفكير الله في نفسه وكماله نشأ عنه فيض، وهذا الفيض صار هو العالم، وكما يبعث اللهب ضوءاً والثلج برداً كذلك فانبعث من الله شعاع كان هو العالم ـ وبذلك خرج أفلوطين من المأزق المنطقي بعبارات شعرية، وعلى ذلك يكون الكون قد انبثق من الله انبثاقاً طبيعياً بحكم الضرورة، ولكن ليس في هذه الضرورة أي معنى من معاني الاضطرار والإلزام. وليس في الخلق معنى الحدوث وليس يقتضي تغيراً في الله: ولما كان كل كائن قد تفرع هكذا من الواحد الأول ـ الله ـ فهو يميل بفطرته إلى العودة إلى أصله ومبعثه الذي كان صدر عنه، ولا ينفك يحاول أن يصل إليه. أما ذلك المصدر الأول فمستقر في نفسه مكتف بها لا يتصل بما تفرع عنه من أشياء، وهذه الكائنات التي صدرت عن الله تكون سلماً نازلاً من درجات الكمال، فكل شيء أقل كمالاً مما فوقه، ويستمر التناقص في الكمال حتى ينعدم الكمال في آخر السلم انعداماً تاماً، حيث يتلاشى النور في الظلام.

وأول شيء انبثق من «الواحد» هو العقل، وهذا العقل له وظيفتان: وظيفة التفكير في الله، ووظيفة التفكير في نفسه، وقد خلع أفلوطين على هذا العقل شيئاً من خصائص المثال الذي شرحه أفلاطون.

من هذا العقل انبثقت نفس العالم، وهي ليست مجسمة ولا قابل للقسمة، ولهذا النفس ميلان فتميل علواً إلى «الواحد» وتميل سفلاً إلى عالم الطبيعة، وقد انبثقت منها النفوس البشرية التي تسكن هذا العالم. فنفس العالم ـ كالعقل ـ تنتمي إلى العالم الإلهي الروحاني الذي يقع فوق الحس، وهي تعيش عيشة خالدة لا تحدها حدود الزمن، إلا انها دون العقل درجة، فهي تقف على هامش العالم الروحاني قريبة من حدود هذا العالم المحسوس، ولو أنها ليست جثمانية في ذاتها إلا أنها تميل إلى الأشياء الجثمانية فتنظر إليها، وهي تقف بين الأشياء من جهة وبين العقل من جهة أخرى، وسيطاً تنقل العلل والأسباب التي تبدأ من العقل فتوصلها إلى الأشياء.

من هذه النفس الأولى ـ أو نفس العالم ـ خرجت نفس ثانية أسماها أفلوطين بالطبيعة، وهذه النفس الثانية هي التي تشترك وحدها مع العالم المادي كما تمتزج نفوسنا مع جسومنا، وهذه النفس الأخيرة ـ التي هي عبارة عن النفوس الجزئية الموزعة على الكائنات هي أدنى مراتب العالم الروحاني، والخطوة التي تليها مباشرة هي المادة التي هي أبعد الكائنات عن الكمال. ويقول أفلوطين أن انبثاق النفوس الجزئية عن نفس العالم هو كانبثاق الضوء من مركزه، وكلما بعد عن المركز ضعف حتى يصير ظلاماً، وهذا الظلام التام الذي انحسر عنه ضوء النفس هو المادة، فالمادة ضوء سلبي، وهكذا يسبح أفلوطين في خيالاته الشعرية.

يقول إن المادة هي مصدر التعدد، وهي سبب الشرور لأنها عبارة عن العدم، والعدم أشد درجات النفس، والنفس هو الشر، وإذن فالمادة هي منشأ الشرور جميعاً. وغاية الحياة التحرر من ربقة المادة. وأول خطوة لذلك

التحـرر من سلطة الجسم والحواس، وعن هـذا تنشأ الفضـائـل العـاديـة. والخـطوة الثانيـة الفكر والتفلسف، والخـطوة الثالثـة أن تسمو النفس فـوق التفكير وتصل إلى «اللقانة» أو المعرفة أو العلم اللدني. وكل هذه الخطوات إعـداد للدرجة الأخيـرة ـ وهي أن يذوب في الله وذلـك بالهيـام والـذهـول والغيبوبة والوجد ـ عند ذلك تتحد النفس بالله، ولا يقال في هذه الدرجة إنه يفكر في الله ولا ينظر إلى الله لأن كل هذه العبارات تدل على الانفصال أو وجود شيئين، إنما يتحد بالله ويكون هو وهو وحدة، وتصل النفوس البشرية الرقيقة إلى هذه الدرجة في لحظات من الحياة، ثم تعود إلى حالتها البشرية العادية. وقد ذكر أفلوطين أنه سما إلى هذه الدرجة وذاق لذة الاتحاد وأدرك ساعات التجلي بضع مرات في حياته يقال إنها أربع.

وقد جاء بعد أفلوطين فلاسفة استمروا يرقون هذا المذهب ويعدلونه، ومن أشهرهم فوفوريوس ويامبليكس وسربانوس.

وقد كان من أسباب وجود مذهب الأفلاطـونية الحـديثة انتشـار مذهب الشك، فإذا أيقن العقل أنه لا يستـطيع الـوصول إلى الحق بتفكيـره وبحثه حاول أن يعرفـه بكشفه ولقـانته. يئس العقـل من نفسه فلجـأ إلى الكشف والإلهام، ورأى إن التفكير المنطقي لم يفده فأمل أن يفيد السكر الروحي.

كان هذا المذهب يميل أول أمره إلى البحث مشوباً بالإلهام، ثم غرق في الإلهـامات، ونفـذ منها إلى الشغف بـالاطلاع على المغيبـات وخوارق العـادات: والاعتنـاء بـالسحـر، والتصـرف بـالأسمـاء والـطلاسم والتنجيم والدعوات والعزائم ونحو ذلك.

وطبيعي أن تنتهي عنـد ذلك الفلسفـة لأن الفلسفـة إنمـا أسست على العقـل ولا يمكن أن تقبل شيئـاً فوق العقـل. فما ذهبت إليـه الأفلاطـونيـة الحديثة من وضـع اللقانـة والغيبوبـة والوجـد والإلهام فـوق العقل يخـالف الفلسفة في أساسها ـ وهذا النوع أعنى نوع إدراك الحق عن طـريق الإلهام

والوجد واللقانة أقرب إلى النمط الديني منه إلى النمط الفلسفي - عند ذلك خمـدت الفلسفة، وظلت خـامدة يقتصـر المشتغلون بها على تقليب الآراء الفلسفية القديمة وتلوينها حسب ما يحيط بهم من ظروف إلى أن جاء عصر «النهضة» فحييت الفلسفة من جـديد. وأسست أنـواع من الفلسفة جـديدة ووضعت للبحث أنماط جديدة.

١٢ ـ الفكر الأسطوري

تمهيد:

يعتقد بعض المفكرين أن الوعي الفلسفي قد نشأ من الوعي الاسطوري، وأن الفلسفة تحتفظ في أعماقها بجذورها، وأصولها الاسطورية، ومعنى ذلك.. أن الفلسفة لا يمكن أن تكون لها بداية مستقلة عن التاريخ، لأنها تظهر لنا في حركة التاريخ. ونحن نهتم عادة بتاريخ الفلسفة، ولكننا لا نحاول أن نبحث عن جذور الفكر الفلسفي... ولقد ظهرت دراسات عديدة عن الاسطورة القديمة، تبين لنا كيف عاشت في وجدان الشعوب... وبدا واضحاً أمام الفلاسفة، أن الفكر الاسطوري كان سابقاً على الفكر الفلسفي، الذي حاول بقدر المستطاع أن يستقل عنه.

ونحن لا ننظر إلى الاسطورة من حيث هي قصة أو رواية، تتناول سيرة الآلهة والأبطال، فهذا التناول القصصي يهتم به الشعراء والأدباء. أما الفلاسفة فهم ينظرون إلى الأسطورة باعتبار أنها تعبر عن وعي الإنسان الأول بالوجود. ولا أحد يستطيع أن ينكر، أن الإنسان اتصل بالعالم بواسطة الحواس، ثم تعمق هذا الإحساس بالتجربة، وتحول بعد ذلك إلى وعي بالوجود. وكانت الأسطورة هي أول تعبير للإنسان عن هذا الوعي، وعن المعرفة التي اكتسبها من وجوده في هذا العالم.

كان الوجود في نظر الإنسان مسرحاً للأحداث، وقد حاول أن يشكل صورة له بإحساسه وخياله وعقله. وتعبر المرحلة الاسطورية عن الوحدة الشاملة بين الإنسان والعالم، كما أنها مزجت بين الوعي والشعور وظلال

اللا شعور. كان الإنسان يحيا، يحس ويشعر، ويحاول أن يفسر ما يحس وما يشعر به. فهل أحس الإنسان أنه مستقل عن العالم؟ كلا، أنه والعالم شيء واحد. صحيح أنه ليس كالنبات أو الحيوان، لأنه اكتشف إمكانياته اللا محدودة بالنسبة إلى هذه الكائنات، ولكنه قد أحس في أعماقه، أن حياته ترتبط بنظام الكون، ولا تنفصل عنه، فالإنسان جذوره في الطبيعة؛ حياته وآلامه وموته؛ كلها أمور لا يستطيع أن يتخلص منها.

ويعتقد بعض الفلاسفة مثل جان جاك روسو، وديدروه وملفيل ولورانس أن الإنسان الأول كان يعيش في وئام مع الطبيعة، وكانوا ينادون بعودة الإنسان إلى الحالة الطبيعية الأولى؛ أي إلى أحضان الطبيعة.

ولكننا لا نعتقد أن هذا الإنسان كان يرفل في السعادة والطمأنينة والسلام؛ فإن هذه النظرية الرومنسية الحالمة، ترى أن الطبيعة هي الحدائق الغناء، وأن العالم هو الجنة المفقودة، والحق أن الأمر لم يكن كذلك... فالتوافق بين الإنسان والوجود؛ لا يعني أنه كان يستسلم إلى الوجود استسلاماً، بل كان يصارع ويكابد ويجاهد، وكان القلق يملأ نفسه، والخوف يملأ قلبه. وكانت حياته مثل حياة الكون كله، فيها النهار والليل، النور والظلمة، بل أن النهار لم يكن مشرقاً دائماً، وأحياناً كانت تشوبه الغيوم والأمطار، كما أن الليل لم يكن دائماً عشياً مظلماً، وكان القمر يسطع في سمائه، في أوقات معدودة. وكل هذا دليل، على أن نشأة الوعي الإنساني كانت مثل كل ميلاد في الحياة مزيج من الفرحة والألم.

تخرج البذرة من الأرض، فتشقها، يخرج الإنسان إلى الوجود، فتنهض الحياة. والوعي الإنساني الأول، يعبر عن يقظة الإنسان أمام الوجود والحياة. كان النبات يحيا، بدون ما إحساس بالحياة، والحيوان يحيا، بدون ما حاجة إلى المعرفة والوعي، فهو يخضع للغريزة خضوعاً تاماً، ويقع تحت وطأة الضرورة، أنه يحس ويتحرك، ولكنه لا يستطيع أن يفهم ما يدور حوله.

إما الإنسان، فهو وحده الذي يحاول أن يفهم ويعي ويفسر ما يحيط في هذا الكون.

أ ـ الأسطورة والحياة:

الأسطورة لها دلالة حيوية، لأنها تحاول أن تفسر مظاهر الحياة. والتفسير الأسطوري لا يمكن أن يكون تفسيراً عقلياً خالصاً، ولكنه يمزج بين الفهم والعاطفة والخيال، كما أنه يجمع بين الغاية النظرية والعملية. والبناء الأسطوري يكشف عن القيم الحيوية، التي تتقوم بها حياة الإنسان في هذا العالم (غريزة الحياة والبقاء).

ولا شك أن الأسطورة كانت ترتبط بحياة الإنسان في هذا المجتمع أو ذاك. فكل مجتمع له تاريخه وله بيئته الطبيعية وله لغته التي يعبر بها عن حياته كما تمضي في هذ العالم.

إن الأسطورة تصور تلقائية الحياة، كما أننا يجب أن نضعها في إطار الحياة، فهي صورة وبناء للوجود، وليست نظرية أو مذهباً يقوم على مبادىء ويستنبط منها النتائج. وبعبارة أخرى فهي تعبر عن حضور الإنسان المباشر في العالم.

ومن الممكن أن نؤكد على خاصيتين أساسيتين في البناء الأسطوري، الأولى: أن الوجود معطى للإنسان وأن حياته تنغرس في أعماق هذا الوجود،

ولم تكن الفلسفة قد ظهرت بعد لتطرح تساؤلاتها، ولتؤكد سيادة الفكر على الطبيعة ولم يعرف الإنسان الأول هذه التكنولوجيا الحديثة التي تؤثر في الطبيعة، وتغير من شكلها، وتجعل الوجود بالصورة التي يفرضها الإنسان بقدرته وإرادته. فالعالم الذي يصنعه العلماء والمهندسون، هو عالم جديد، على مقياس الإنسان الحديث، وهو بعيد كل البعد عن العالم بصورته الموحشة الأولى.

ب ـ الأسطورة والواقع:

ويقدر ما ترتبط الأسطورة بالحياة، فهي ترتبط بالواقع. وكل ما تتمثله الأسطورة تعتبره واقعاً لا خيالاً. وهي لا تضع فاصلاً بين ما هو طبيعي وما هو فوق الطبيعي أو الخارق. ويقول شلنج في كتابه «فلسفة الأساطير»، أن التمثلات الأسطورية، تبدو أمام الوعي، بوصفها الواقع الذي لا يمكن رفضه، ولذلك تخضع لها الشعوب والأفراد، دون أن تحاول فهمها.

وبالتالي، فهو يعتقد أن الأسطورة لا يمكن تفسيرها بالرمز والتورية، ولكنها تحتوي في ذاتها على تفسيرها. وذلك هو التفسير الوجودي للوعي الأسطوري، الذي يشمل الوحدة الأصلية للشعور والعالم، نعني تلك الوحدة السابقة على التأمل، وانعكاس الذات على ذاتها. والأسطورة هي بناء أنطولوجي للواقع المعطى لنا. وهي النموذج الأول لكل موجود في هذا العالم فكل شيء بدأ في الأسطورة، والواقع هو تكرار لها.

ج ـ الفكر الأسطوري:

تصور الأسطورة الرحلة الأولى التي عرفها الفكر الإنساني. فهي تمثل الوحدة الأولى، التي تجعل الإنسان مشاركاً لحياة الإنسان. وهذه المشاركة، هي الخاصية المميزة للفكر الأرسطوي فنحن لا نستطيع أن نتكلم عن مركزية الأنا، كما تفعل الفلسفة المثالية، ولا عن مركزية العالم، كما تفعل كل فلسفة وضعية، ولكن الأسطورة هي التعبير المباشر عن وحدانية الوجود.

وفي التفكير الفلسفي، تستقل الذات عن الموضوع، كما يستقل الموضوع عن الذات، في كل تفكير علمي... وهو المواجهة بين الذات والموضوع، لم يعرفها الفكر الأسطوري، لأنه يجعل الذات تشارك في الموضوع، والموضوع يشارك في الذات. والإنسان يتمثل الوجود على صورته، وهو يحيا في الواقع الذي يتفق مع واقعه هو، ويفسر الوجود تفسيراً

حيوياً بالروح والنفس، فالهواء والسماء والنجوم، والنبات والحيوان، وكل الموجودات تخضع في نظره: لتأثير الحياة.

وقد يعترض بعض المفكرين على عبارة «الفكر الأسطوري»، باعتبار أن كلمة الفكر، يجب أن تشير دائما إلى التفكير العقلي والمنطقي،نعني التفكير المجرد، والنابع من الأنا المفكر والمتأمل. . . ولكن، من الممكن أن نفهم كلمة الفكر بالمعنى الواسع لها، أي على أنه كل نشاط خلاق يصدر عن الإنسان، ويعبر عنه بالكلمة.

ونحن نفضل استخدام عبارة الفكر الأرسطوي على عبارة «ليفي برول» التي ذاعت، وهي «العقلية البدائية». ولا شك أن الفضل في ذلك يرجع إلى أرنست كاسيرر في كتابه «الفكر الأرسطوي»، وإن كان يجعل لهذا الفكر، قوالب وصور قبلية بالمعنى الكنتي.

ونحن لا نريد أن نتبع كاسيرر في تعريفه القبلي للفكر الأرسطوي، وأن له صوراً قبلية للمكان والزمان، وكأننا نرضى بعبارة «الفكر الأرسطوي». إذ كانت كل مؤلفات ليفي برول تهدف إلى تعريف العقلية البدائية، بأنها العقلية «قبل المنطقية»، التي تخلو من المنطق، كما يوجه أفكارنا وأعمالنا اليوم. وهو يصف أيضا هذه العقلية البدائية بأنها عقلية «صوفية» ولا بالمعنى الديني المألوف لدينا، بل بمعنى أنها تؤمن بوجود قوى غير مرئية، ولكنها مع ذلك واقعية. ومثال ذلك، تقديس الحيوانات لدى هذه الشعوب البدائية، من أجل القوى الصوفية التي تنسب إليها.

وهو يذهب في كتابه، «الوظائف الذهنية لدى المجتمعات المختلفة»، إلى القول، بأن النشاط الذهني لدى هذه الشعوب، يخضع لقانون المشاركة. فالموضوعات والكائنات والظواهر يمكن أن تكون هي ذاتها وشيئا آخر غير ذاتها. . . كما أن فيها قوى وصفات تؤثر في غيرها على نحو مباشر وغير مباشر. وتبعاً لهذه العقلية، فانه لا يوجد أي تعارض بين الوحدة

والكثرة، أوبين شيئين مختلفين. ومعنى ذلك، أنه وفقاً لهذا القانون، فإنهم لا يعترفون بمبدأ عدم التناقض فيظن الواحد منهم، أنه هذا الطائر أو هذا الحيوان أو هذا النهر. . . إلخ، وكما يقول ليفي برول «تماماً كما تظن الشرنقة أنها الفراشة».

ويتميز الفكر الأرسطوي، بأنه فكر تركيبي معنى أنه يصوغ التركيبات التي لا يمكن تحليلها، والتي تحتفظ الذاكرة بها. وكأن هذه التركيبات، هي بمثابة المقولات التي تخضع، لها هذه العقلية، وحتى الأعداد والألوان، يكون لها مثل هذه التركيبات المقدسة.

ويجدر بنا أن نذكر، أن ليفي برول قد راجع بعض أرائه في المرحلة الأخيرة من حياته، فأكد على قانون المشاركة، ولكنه وضح أن هذا القانون لا يتعارض مع مبدأ عدم التناقض، وأنه ليس كما أشار سابقاً على التفكير المنطقي. ولقد دعا ذلك، أحد تلاميذه ليفي برول، وهوفن درلوف، إلى التقريب بين العقلية البدائية المنطقية والحديثة، وقال إن تفكيرنا ما زال متأثراً بالتفكير الأسطوري وبعبارة أخرىَ، فإن الأسطورة يمكن أن تعيش في وجداننا، جنباً إلى جنب مع تفكيرنا العلمي والمنطقي الحديث. فالتفكير الأسطوري ليس تفكيراً منسقاً مثل التفكير العلمي، وهو يفترض العلية بين الأحداث التي تتعارض بطبيعتها، وذلك من خلال الوحدة الأصلية التي يفترضها بين ظواهر الكون كله.

فالفكر الأسطوري يتصف بالشمولية، وهو يريد أن يصف الواقع، وصفاً شاملاً وكلياً. وهذا هو الفرق بين الأسطورة والمنطق. . . فالمنطق يصل إلى الحقيقة عن طريق التحليل والتركيب أي على خطوات ودرجات ومراحل، بينما الأسطورة تقفز إلى الواقع والحقيقة.

ويقول أرنست كاسيرر، أن الفكر الأسطوري هو أساس كل نشاط شامل وموحد للفكر الإنساني وذلك لأن موضوعه هو دائماً الواقع الكلي والمطلق

والواحد. وهو لا يفرق بين الواقع والخيال أو بين الصورة والإشـارة لأنه لا يرى في الطبيعة إلا كائنات واقعية، وآثار لقوى فاعلة في الكون.

وهو يفسر مبدأ المشاركة، بأنه مشاركة الجزء للكل أو تداخل الجزء في الكل، وعدم التمايز والتفرقة بينهما.

ولعـل أهم ما يعنينـا في نظريـة كـاسيـرر، هـو تصـوره لتـطور الفكـر الأسطوري. فهو يرى أن الأسطورة أخـذت تتجرد من الصـور الحسية التي خلقتها وأصبحت تتجه نحو الديانات الروحية.

ولكن موريس هلباكس ينقد هذا الرأي، الذي يكشف في نظره عن أزمة للفكر الأسطوري. فلماذا وكيف إتجه الفكر الأسطوري من التصوير الحسي إلى التصور الروحي؟ فهذا التحول الغريب لا نجد له تفسيراً معقولاً. ويرى عالم الاجتماع الفرنسي هلباكس، أن الفكـر الأسطوري هـو فكر جمـاعي وليس فكراً فردياً، وأن أزمة الـوعي الأسطوري وانتقـاله إلى مـرحلة روحية جديدة يجب أن تكون لها أسباب اجتماعية. ولما كانت الظواهر الاجتماعية مركبة ومعقدة، فإننا لا نستطيع أن نعرف على وجه التحديد حقيقة العوامل التي أثرت في هذه المجتمعات.

ونحن نتساءل هل هناك فارق جذري بين التفكير الأسـطوري والتفكير العقلي والمنطقي؟ يعتقد بعض العلماء؛ مثل آلبيه في كتابه: «الإنسان غير المتحضـر ونحن» (باريس ١٩٢٧): أن هنـاك اختـلافـاً واضحـاً وبيّنـاً بين التفكير الأسطوري وتفكيرنا نحن، وذلك لأن الإنسان في ذلك الوقت، كان يؤمن بـالسحر، وجعله يـدخل حيـاته، ويتـدخـل في تفكيـره أمـا الإنسـان الحديث، فهو الذي قد تخلص من تأثير السحر، وعلى الأقل في تـأملاتـه وأحكامه. ولعل هذا الرأي، هو الذي دفع أوجست كمت إلى وضع قانـون الحالات الثلاثة، باعتبار أن المرحلة الوضعية والعلمية قد تخـطت المرحلة الأسطورية (اللاهوتية) والمرحلة الميتافيزيقيـة. ونحن نتساءل مـرة أخرى:

هل هي أزمة الوعي التي تدفع الفكر إلى التحول والانتقال من مرحلة إلى أخرى؟

والحق أننا كثيراً ما نسمع عن أزمة الوعي في كتابات الفلاسفة الغربيين، وربما تكون هذه الفكرة هي التي أثرت على كاسيرو في كتابه عن الفكر الأسطوري.

د ـ هل يوجد منطق للفكر الأسطوري؟

من المفكرين من يعتقد، أن التفكير الأسطوري لا يمكن أن يكون خالياً من كل منطق أو ترابط بين المعاني. وهذا المنطق قد يختلف بطبيعة الحال عن المنطق العقلي الذي نعرفه منذ أرسطو. ولكن من الممكن أن نوضح الترابط بين المعاني في الأسطورة على النحو الآتي:

١ ـ أن التفكير الأسطوري يقوم على أساس التماثل والتشابه بالنظير. ولقد استخدم أفلاطون الأسطورة في فلسفته، بغرض التشبيه والتماثل.

٢ ـ يربط التفكير الأسطوري بين مستويين من المعنى، المعنى الظاهر والمعنى الباطن والخفي. أما المنطقي العقلي، كما بينه أرسطو، فهو يحدد المعاني، ولا يخلط بينها وبعبارة أخرى، فلا يصح أن نعرف نفس الكلمة بمعنيين مختلفين على الإطلاق.

٣ ـ هناك نوعاً من المغالاة في القول بأن التفكير الأسطوري يخضع لحاسة شبه صوفية في إدراك الإنسان للكون. ولذلك، فإن قانون التماثل هو أقرب إلى طبيعة الفكر الأسطوري.

٤ ـ لا يخضع الفكر الأسطوري، لقانون الثالث المرفوع، الذي ينص بأن الشيء إما أن يكون «أ» أو «لاأ»، ولا ثالث بهما، لأنه يجمع بين الشيء ونقيضه باعتبارهما حقيقتين متضايفتين. وبعد ظهور المنطق الجدلي، الذي يحتوي النفي والتناقض في حركة التوسع الجدلي، قد تغير مفهومنا للفكر الأسطوري الذي لم يعد في نظرنا فكراً منافياً للمنطق، أو غير منطقي.

٥ ـ يذهب بعض علماء الاجتماع من المدرسة الفرنسية إلى القول، بأن التفكير العقلي والمنطقي هو في الحقيقة نوع من التفكير الأسطوري المستنير. ولقد أورد هذه النظرية موريس برادين في كتابه «روح الدين» (باريس ١٩٤٧). فالعقل في نظره له أسراره وأساطيره الدفينة التي لا يستطيع أن يتخلص منها. وكل محاولة للتقدم في مجال الفكر، إنما هي محاولة لتوضيح هذه الأسرار الكامنة، يربطها بالموضوعات الوضعية. ولقد كان تقدم الفكر الأسطوري، في إتجاهين مختلفين الإتجاه الأول هو الإتجاه العلمي والإتجاه الثاني: هو الإتجاه الديني والأخلاقي. وكما يقول: سواء كان تفكير الإنسان تفكيراً علمياً أو دينياً، فإنه يظل دائماً شعرياً وأسطورياً.

. . . ويرى عالم الاجتماع الفرنسي، أن السحر، يمثل الصورة الأولى «للعلية». . فالسحر يفترض قوة كامنة ومباطنة للأشياء والموجودات، وهذه القوة هي التي أطلقوا عليها «المانا». ونحن لا نستطيع أن نقول، أن فكرة المانا، هي فكرة أسطورية بالمعنى المطلق، أو أن فكرة العلية، هي أيضاً فكرة علمية بالمعنى التجريبي الخالص. فكلاهما تفترض كما يقول، علاقة ضرورية بين شيئين أو ظاهرتين، وأن هذه العلاقة تتجاوز التتابع الزمني، أو التجاور المكاني. . وإننا في مجال الأسطورة، لا نعرف السبب الحقيقي، لما يحدث في الواقع، بينما في المجال العلمي نصل إلى معرفة الأسباب الحقيقية. . ولذلك فهو يعتقد أن الأسطورة تعبر عن ظلمة الفكر، بينما العلم تنوير للواقع والأشياء.

٦ ـ وإذا انتقلنا إلى نظرية هنري برجسون في الأسطورة، والتي يقدمها لنا في كتابه «منبعا الدين والأخلاق». . . فاننا نلاحظ أنه يجعل من الفكر الأسطوري فكراً أدنى من العقل والمنطق، وهو ينشأ عن وظيفة السرد القصصي، لا عن الاستدلال المنطقي. ويرجع السبب في ذلك إلى الدين، ولا شك أن هناك حاجة يستشعرها المجتمع، هي التي دعت الفكر إلى ممارسة هذه الوظيفة، وهذا النشاط القصصي. . وهذه الحاجة، هي في

المقام الأول، الحاجة الحيوية، التي يخضع لها وجود الإنسان في هذا العالم.

ومن هنا كان الفرق بين الغريزة والذكاء، فالأسطورة تنبع من الغريزة الحيوية للإنسان، بينما ذكاء الإنسان يظهر في مجال العلم.

وعندما يذهب برجسون إلى وصف المجتمعات القديمة بأنها تظل في حالة ساكنة (إستاتيكية) بينما تتطور المجتمعات الحديثة وتكون في حالة ديناميكية، فإنما هو يعتمد في ذلك على طبيعة الغريزة التي تقوم عليها المجتمعات القديمة، وطبيعة الذكاء، الذي تقوم عليه المجتمعات الحديثة ولقد كانت سبباً كافياً، لكي يتكون المجتمع القديم، مجتمعاً محافظاً، رافضاً لكل تغير أو تطور أو تقدم وتوجد بعض الملاحظات التي يقدمها برجسون على الوظيفة القصصية في الفكر الأسطوري. أما الملاحظة الأولى، فهي تشير إلى أن هذه الوظيفة لا تعمل إلا بدافع من الخوف والحاجة. والانفعال الوجداني هو الذي يحركها. وهو يقول: إن انفعال الإنسان أمام الطبيعة، كان له أثره الكبير في نشأة الديانات. وهذا الإنفعال ناشىء عن الخوف، وهو ليس الخوف من شيء معين، بقدر ما هو الخوف أمام المجهول والقلق أمام الوجود. والدين جاء ليحارب الخوف الكامن في أعماق النفس البشرية.

ويذهب الفيلسوف الفرنسي آلان في كتابه «مقدمات للأسطورة» (باريس ١٩٥١)، إلى القول بأن الخوف هو الحركة الذي ينطلق الخيال من ورائها. وصحيح أن هناك انفعالات أخرى، توقظ الخيال، مثل الرغبة والأمل، ولكن الخوف يكون أشد تأثيراً منها. وهكذا يتفق المفكرون على أن الخوف أو الرهبة أمام الوجود والمجهول، هو أصل النشاط الخيالي والتعبير القصصي في الأسطورة.

وهكذا يبدو لنا الفكر الأسطوري، باعتباره مزيجاً من الإنفعال والواقع والخيال. وهذا الإنفعال، هو الذي يعطي له دلالته الوجودية، إذ بدونه،

تصبح الأسطورة مجرد خيال لا تأثير له على النفس الإنسانية. وبالتالي يتضح لنا، أن الأسطورة هي التعبير الأول عن موقف الإنسان أمام الحياة، وأمام الوجود.

ونحن نتساءل: هل استطاع الإنسان أن يتخلص من الخوف والخيال في مواجهة الوجود؟ وهل استقل تفكير الإنسان الحديث عن التفكير الأسطوري القديم؟

تلك مسألة أخرى، سوف يحاول الفلاسفة الإجابة عنها، على اختلاف نزعاتهم ومذاهبهم.

هـ ـ الأسطورة كظاهرة اجتماعية:

ويجب أن نؤكد هنا حقيقة هامة، وهي أن الأسطورة ظاهرة اجتماعية، وبعبارة أخرى، فإن الأسطورة تسود وتحيا داخل الجماعات. وهذه الخاصية الاجتماعية، هي من الخواص الأولية للأسطورة.

ويلاحظ بعض علماء الاجتماع، أن الأسطورة ظاهرة اجتماعية لأنها في الواقع ظاهرة دينية وهناك من يرى العكس، وهو أن الأسطورة ظاهرة دينية لأنها في الأصل ظاهرة اجتماعية. وهذا الرأي الأخير هو في نظرنا أقرب إلى الصواب، لأنها الحياة الاجتماعية هي التي تفسر لنا حقيقة الأسطورة. فهي ليست من إبداع فرد واحد، ولا يمكن أن تعيش في وجدان شخص واحد.

إن الأسطورة التي تظهر في مجتمع ما، تنتقل بعد ذلك من جيل إلى آخر. وهي تفرض ذاتها على أفراد كل جيل، وتثير في نفوسهم الإحساس بالخوف والاحترام والتقديس.

وإذا نظرنا إلى وجود الفرد في هذه المجتمعات، فاننا نلاحظ أن الأسطورة هي التي تحدد علاقة الفرد بالمجتمع، وفضلاً عن ذلك، فهي تجعله جزءاً لا يتجزأ من المجتمع وحياة الأفراد فيه، تمثل وحدة لا تنعدم، وهم يشكلون كتلة واحدة، كما يقول موريس لينهارت (دوكامو: الشخص

والأسطورة، باريس ١٩٤٧)، وكل أفعال الإنسان وانفعالاته، هي في العالم الأسطوري أفعال وانفعالات جماعية، لأنها تخضع للمشاركة الاجتماعية. ولا نجد مجالاً هنا للحرية الشخصية أو للاستقلال الفردي.

وكل مظاهر الحياة الاجتماعية، سجلتها الأسطورة مثل البناء الطبقي والعمل المشترك الجماعي ووظيفة المؤسسات، وعلاقة الحاكم بأفراد الشعب، وفوق كل شيء طبيعة النظام الاجتماعي وبعبارة أخرى، فإن كل مظاهر الحياة الدينية والسياسية والاقتصادية، صورتها الأسطورة.

ويقول الأستاذ جورج دوميزيل، في كتابه: جوبتر، مارس[1] (باريس ١٩٤١)، أننا نجد في الأسطورة تشريحاً للحياة الاجتماعية وتحديداً للوظائف الحيوية في المجتمع، أكثر مما نجده في تسجيلات التاريخ. فديانة زرادشت في فارس والريج فيدا في الهند يفرضان تصوراً هندي وفارسي للمجتمع كما نجد في الأساطير الرومانسية، صورة كاملة للمجتمع، كما نجد في الأساطير الرومانسية، صورة كاملة للمجتمع، كما نجد في الأساطير الرومانسية، صورة كاملة للمجتمع الروماني في ذلك الوقت.

ونحن لا نجد وظيفة واحدة للآلهة، بل كل إله له وظيفته فمنهم آلهة الحرب وآلهة السلام وآلهة الزراعة والخصوبة... إلخ...

كذلك لم تكن الأسطورة مجرد عقيدة نظرية، بل كانت تنظم الحياة والعمل في المجتمع. وكان الناس يقدمون القرابين إلى الآلهة، وكانت الطقوس والمراسيم الدينية، هي التي تقرب بين أفراد المجتمع الواحد.

و ـ التحليل النفسي للأسطورة:

بجانب المعنى الوجودي والحيوي للأسطورة، ووظيفتها الاجتماعية، فانه يوجد تفسير سيكلوجي وتحليلي لها، قام به علماء النفس المعاصرون

---

(١) أسماء آلهة الإغريق.

الذين بحثوا عن أصل الأسطورة في اللا شعور الجماعي. فالأسطورة هي صورة ورمز للا شعور، ولا يمكن تفسيرها بأنها النتاج المجرد للوعي الإنساني.

كل طفل يشعر تجاه الأب، بأنه القوة التي تستطيع أن تحميه ولكنها أيضاً القوة التي لا يستطيع أن يقاومها. ويظل الأب في وجدان الابن هو رمز للقوة التي لا يمكن أن يقهرها. وعندما يشب الطفل ويكبر، ويواجه مشاكل الحياة، فإنه يجد نفسه صورة هذا الكائن الكبير الذي يدعوه إلى التضحية والواجب. وهو يسقط هذه الصورة على معنى الألوهية، على المستوى فوق الإنساني وفوق الأرضي.

ولقد خرجت الأسطورة من اللا شعور بواسطة الخيال الرمزي، ومن التصاق الحياة الإنسانية بالعالم. ولقد تبين للإنسان، أن الوجود يمثل لغزاً وسراً يتجاوز حدوده ويفوق قدرته. وهذا السر لا يمكن فهمه أو تفسيره، إنما يمكن التعبير عنه بالخيال الرمزي.

فإذا نظرنا مثلاً إلى العالم، باعتباره من صنع الآلهة فإننا نجد هنا صورة تشبه العمل الإنساني فكل عمل يقتضي فاعلاً والعالم يقتضي بالتالي، صانعاً وخالقاً له.

ويرى بعض العلماء، أن مرحلة الأسطورة تنقسم في الحقيقة إلى مرحلتين هما: مرحلة الوثنية ومرحلة التوحيد. وفي المرحلة الثانية تكتسب الأسطورة معنى أخلاقياً، وتصبح الأخلاق قضية شخصية، أي أن الإنسان يتخذ موقف الخير أو الشر. ويقول ديبل في كتابه: «الألوهية: دراسة تحليلية نفسية» (باريس ١٩٥٠)، أن الحس الأخلاقي، قد وجد في مرحلة التوحيد تعبيره الحقيقية. فالخير لم يعد مجرد رمز، إنما ارتبط بمصير الإنسان، الذي أخذ يتطهر من رغباته الدنيوية.

ولا بد من أن نشير هنا إلى نظرية العالم الألماني كارل يونج الذي يرى أن الأسطورة ترتبط بضمير الإنسانية كلها، وأن كل التجارب والإنفعالات

والتمثلات، التي عرفها وعاشها الإنسان في العصور البعيدة ما زالت آثارها باقية في ضميرنا حتى اليوم. وإننا أحفـاد لهؤلاء القدمـاء الذين نسينـاهم. ولكن هذا النسيان هـو في الواقـع نسيان ظـاهر، لأن كـل شيء يختزن في اللا شعور، ولا شيء ينمحي من حياتنا النفسية.

وتمتـاز نظريـة يونـج، بأنهـا تهتم باللا شعور الجمـاعي الـذي يتعلق بالإنسانية كلها، وهي تبحث في أعماقه، عن الفكر الأسطوري الذي يختفي وراء الصور الغريبة التي تعبر الأساطير عنها في كل مكان وزمان. فالأسطورة مـا زالت موجـودة «بالقـوة» في اللا شعـور، لـدى الشعـوب والجمـاعـات الحـديثة. وكـل الناس في نـظره، عندهم هـذا الإحساس العميق بـأن في الطبيعة «شيء ما» يتجاوز حدودهم. ولقد عبروا عن هذا الإحساس بمختلف الـوسائـل، بالفكـر والقلب وتصوروا وتخيلوا الكـائنات المختلفـة الشريـرة والخيرة على السواء.

وهذه التصورات المشتركة بين الإنسانية كلها، تعبر عن إجماع عام، هو وليد نفسية الشعوب والجماعات، أي هو متعلق بالإنسان، وبـالأمل الـذي يجيش في نفسـه عن عالم أفضـل وعصر ذهبي، وجنـة مفقـودة تحلم بهـا الإنسانية منذ كانت في أقدم العصور.

وهذا اللاشعور الذي يتحدثون عنه، هو لغز النفس والروح، هو سرها المكنـون، الذي تحـاول الأسطورة أن تعبـر عنه فـالأسـطورة لا تـأتينـا من الخارج، وليست وليدة التجربة الخـارجية، إنمـا هي تنبع من الـلا شعور، وبذلك يكون لكائناتها الخيالية، حقيقة في ذاتنا.

ولما كانت النفس فطرية في الإنسان، فكذلك الحال بالنسبة للاشعور فهو فطري بالضرورة ولا أحد يستطيـع أن ينكر وجـوده وحقيقته. والإنسـان الحديث يختلق الأساطير في حالة الحلم حيث يعود إلى طفولته الأولى، إلى خيالاته وأحلامه.

ومن الممكن أن نلحظ ثم تشابه بين الأسطورة والحلم. فالأسطورة خيال متكلم، بينما الحلم هو خيال صامت. وكل خيال متكلم وناطق، لا بد وأن يكون خيالاً جماعياً، بينما الحلم يظل فردياً. واللغة إذاً هي وسيلة التواصل والتخاطب بين الأفراد أما الحلم، فيمكن أن نقول عنه أنه أسطورة الفرد الواحد.

ويحاول يونج أن يوضح في نظريته، كيف الأحلام الفردية، لا تختلف كثيراً عن الأساطير الجماعية فالجذور واحدة وهي في اللا شعور. ونحن نجد تكراراً للصور و«للنماذج الأولى» كما يقول في اللا شعور الفردي والجماعي.

إن النظريات الحديثة عن التحليل النفسي للأسطورة ليست خاطئة تماماً. فلا شك أن الخيال والحلم لهما تأثير قوي على النفس الإنسانية. وأياً كان تعريفهم للا شعور، فاننا لا نستطيع إنكاره ولكن من العلماء من يرفض هذه التفسيرات التحليلية، وبالتالي يلجأون إلى الوعي والفكر وحتى إلى الخيال الشعري والتفسير الأسطورة. وقد يؤمن الإنسان بالتحليل النفسي، أو لا يؤمن به أي قد يؤمن بوجود حجرة مظلمة في داخل النفس الإنسانية، مثل تلك التي نجدها في الآلة الفوتوجرافية، حيث تنطبع فيها الصور. وما على الوعي بعد ذلك، إلا تحميضها لكي تبرز وتظهر أمامنا. ولذلك، فإن التفسير التحليلي يتناول بحق الجانب السلبي من ماهية الأسطورة. وعلينا أن نبحث دائماً عن الجانب الإيجابي الآخر، الذي بدونه، يظل الجانب السلبي، غير مفهوم لدينا.

ز ـ الأسطورة واللغة:

إذا كانت الأسطورة هي الظاهرة الأولى، التي أقامت الجسور بين الإنسان والوجود والتي رسمت للمجتمع حياته ونظامه، وعبرت عن مخاوف الإنسانية وأحلامها، فلا بد وأن تكون اللغة من العناصر المقومة لها. بل أنه بدون اللغة، لا يكون للأسطورة وجود في حياتنا الاجتماعية.

يقول «فن درلوف» في كتابه عن «ظاهريات أوفينومينولوجيا الدين» أن الأسطورة ليست شيئاً آخر غير اللفظ ذاته، فهي ليست قصيدة أو تفسير بدائياً للعالم، ولا بداية لفلسفة عن الكون والحياة، على الرغم من أنها يمكن أن تكون كل ذلك معاً، ولكنها هي الكلمة التي إذا ما تكررت أصبحت لها قوة نافذة.

والبحث في الأسطورة من حيث هي لغة، هو الذي دفع ماكس مولر إلى دراسة اللغات القديمة بقصد معرفة الكلمات المختلفة التي استخدمت فيها للتعبير عن معنى الألوهية. وكل أساطير السند والهند، واليونان والرومان، والمصريين والفرس... الخ كلها عبرت بالكلمة عن الألوهية. وهذه الكلمة تشير إلى الكائن الأسمى الذي لا تراه العين، ولكنهم يؤمنون به ويصدقون في وجوده، كما يصدقون في وجود النور والسماء.

ولا يعتقد المفكر الألماني، أن الديانة الأولى، كانت ديانة طبيعية ووثنية، أي تؤله الطبيعة والأشياء. فهذه المرحلة قد جاءت متأخرة نتيجة لفساد المعتقدات الأولى التي كانت ترتبط بتقديس الألوهية، ومناجاتها في الصلاة. وكانت الإنسانية كلها تتجه إلى عبادة إله السموات. وهو يقول: إن هذه الكلمات التي تعبر عن معنى الألوهية، كانت الصلاة الأولى للإنسانية. وإنني أعتقد أن هذه الصلاة قد توجه بها الإنسان إلى الله، حتى قبل أن تظهر اللغات المعروفة. وهذه الكلمة، تعني أن الله هو أسمى الكائنات. وهكذا ترتبط كلمة الألوهية، بمعنى العلو، منذ أقدم عصور التاريخ.

ويذهب عالم لغوي آخر، هو العالم الفرنسي شارل بلوا في كتابه: طبيعة الآلهة (باريس ١٨٨٨) إلى أن الكلمة اللاتينية التي تعني الله، وهي (دي ديفي didei div) مشتقة من النوراني. وكذلك الحال بالنسبة إلى كتب البريج فيدا الهندية، فاللغة السنسكريتية تستخدم كلمة (ول) للدلالة على ما يلمع ويتلألأ في النور. وهناك بعض الأسماء المشتقة من ظواهر طبيعية أخرى، مثل السحب والرياح والمياه... إلخ. أما إله اليونان كرونوس، فمعناه الذي يفرق بين السماء والأرض، وبين النهار والليل. وهذا دليل

كـاف في نـظره، على أن الاشتقـاق اللفـظي، هـو الـذي يفسـر لنـا معنى الأسطورة.

ح ـ الأسطورة كرمز وصورة: ـ

إذا كـان العالم الألمـاني ماكس مـولـر، يـرى أن الكلمـة هي أسـاس الأسطورة، فإن هناك عالماً ألمانياً آخر، هـو كروزر الـذي يرى في كتـابه: ديانات العصر القديم، أن الرمز والصورة الرمزية هما أساس الأسطورة. وهو يـذكر صـراحة، أن الأسـطورة سواء كـانت أسطورة دينيـة أو فلسفية، فهي تخضع للرمز والتـورية وتقـوم هذه النـظرية على أسـاس الصلة الوثيقـة بين الأسـطورة والـدين، وذلـك، لأننـا نكتشف في الـدين، المعنى العميق للأسطورة. وربما يكون للكهنوت دور هام في تعليم الشعوب حقيقة الدين بواسطة الأسطورة، وأنهم استخدموا الرمز والتشبيه، بـاعتباره أفضـل وسيلة للتأثير على الشعوب. ولكن، لا نعتقد أن الأسطورة قد لحقت بظهور طبقة الكهنوت، بل الأصوب أن نقول، أن هذه الطبقة قد ظهرت من أجل حماية الدين، ومصالحهم المتعلّقة به. فهذه الطبقـة لم تظهـر إلا في مجتمع قـد تميـزت طبقاتـه وأصبح لكـل واحـدة منهـا وظيفـة محـددة. بـل أن بعض الدراسات التاريخية الحديثة قـد أثبتت أن بعض المجتمعات القـديمة، لم تعرف هذه القسمة بين الطبقات.

والحق أننا لا ينبغي أن ننظر إلى رجال الدين بالمعنى الذي نفهمه اليوم باعتبارهم المدافعين عن العقيدة والحماة لها. ولذلك فلما كانت الأسطورة تدعو إلى إقامة الطقوس، فإنه يعني برجال الدين، القائمين عليها. ولقد كان الجانب العملي من الدين يطغى على الجانب النظري له.

أما الجانب النظري للأسـطورة، فلا ينبغي أن يفهم على أنـه الجانب العقلي، ولكنه يعني عنده، الجانب الخيالي والرمزي.

ولكننا لا نستطيع أن نفسر الأسطورة والرمز، تفسيراً شعرياً خالصاً بـل

يجب تفسيرها تفسيراً فلسفياً، للكشف عن حقيقة معناها وماهيتها. ويلاحظ كروزر، أن الأسطورة حين تتخذ الرداء الشعري، كما حدث عند هوميروس، فإنها تفقده معناها الديني العميق، فإذا ما اتجهت نحو الجمال، فأنها تقلل من أثر الروح الصوفي، وتصبح مجرد أثر تاريخي في حياتنا.

وهو يقول: إننا يمكن أن نقارن بين جمال الأسطورة، وجمال الفراشة التي تلمع ألوانها الرقيقة في ضوء الشمس. ولكن هذه الفراشة كانت يرقة تختفي في الشرنقة ولم نكن نعرف شيئاً عن هذه الفراشة المحبة للزهور. وإننا في الملاحم الشعرية لا نرى إلا الصورة البراقة للأسطورة، وتختفي عنا حقيقتها وماهيتها.

ويذهب بعض المفكرين إلى الظن بأن الأسطورة، هي تشخيص لظواهر الطبيعة، والرمز الأسطوري يشير إلى هذه الأسباب الفيزيائية. . ومن هنا كان المعنى المزدوج للأسطورة، المعنى الديني من ناحية، والمعنى الكوني من ناحية أخرى. فإذا نظرنا إلى الديانة المصرية القديمة، فإننا نجد أن أوزيريس هو رمز النيل، كما أنه رمز الشمس. وأسطورة أوزيريس تسجل نظام الطبيعة والكون خلال العام. ولقد عرفت مصر القديمة موسمين للزرع والحصاد في خلال العام الواحد. والأول يبدأ من شهر فبراير، حتى بداية يوليو، والثاني يبدأ من يوليو وحتى نهاية سبتمبر أو نوفمبر. . ومن أجل ذلك، يموت أوزيريس مرتين في العام وتبكيه إيزيس. والمرة الأولى، تقع في الربيع من مارس حتى يوليو، إنها فترة الحرارة الزائدة التي تجف فيها الأرض ورياح الخمسين التي تهب على أرض مصر من ليبيا، ومعنى ذلك أن الأرض تكون متعطشة إلى الماء والحياة، وهذا هو المعنى الكوني الذي يعنيه موت أوزيريس.

ويموت أوزيريس مرة ثانية، عندما ينتقم منه ست مرة أخرى ويقسم جسده إلى أربعة عشر جزء كل واحد منها، دفن في مقاطعة من مقاطعات البلاد المختلفة. وهذا الجزء يرمز إلى النيل، ومعناه أن الخير أو النيل يغمر

البلاد. وهذا الموت الثاني يأتي في الخريف، إذ تختفي أرض الوادي، تحت مياه الفيضان، فتخفي كل الأمال في ذلك الوقت.

وبعبارة أخرى، فإن كروز يرى؛ أن أوزير هو رمز للطبيعة، وللنفس التي تدب في أرجائها. وأنه والآلهة الأخرى، يرمزون إلى الكون كله، وإلى الأبراج الفلكية التي يمثلها كل واحد منهم، وهو يسبح بمركبه في عالم الأفلاك. ولا شك أن الأهرامات هي تجسيد لهذا المعنى الفلكي. إن موت أوزير، يعقبه في كل مرة، بعث جديد، وهذا البعث هو بعث للزراعة والحياة في الأرض إنه إله الزراعة والقمح، وكل آلهة الزراعة تظهر لنا في كل الأساطير، على أنها آلهة تموت وتحيا فانية وخالدة. وهي لا تموت ولا تحيا، بذاتها الفردية والشخصية، ولكن موتها هو موت للأرض والحياة، وخلودها، هو خلود للحياة في الكون كله. وكل إنسان كان يموت في أوزير، ولكنه سوف يبعث في أوزير أيضاً.

وهكذا يتضح لنا، أن الرمز الأسطوري، يجمع بين المعنى المادي أو الطبيعي، والمعنى الروحي أو الديني. تلك هي خاصية الرمز، الذي لا يفنى في صورته الخيالية، ولكنه يحوي وراء هذه الصورة، المعنى الروحي العميق.

ويجب أن نصرح، بأن الرمز الأسطوري، لا يفضل معنى على آخر، ولكنه يجعلها على قدم المساواة، فلا أفضلية للمادة على الروح، أو للروح على المادة، فكلاهما مساو للآخر. وأوزيز هو النيل والشمس، وهو الملك والإله وهو الحياة والخلود.

هذا الرمز الأسطوري، ينفتح على عالم الروح، كما أنه يصور العالم الطبيعي والواقعي. ولا يحق لنا أن نغفل الجانب الروحي في الأسطورة، لأنها بذلك، تعني كل ثقافة عظيمة في تاريخ الإنسانية. وبعبارة أخرى، لقد كانت الأسطورة، هي النموذج الأول لحياة الإنسان المادية والروحية في هذا العالم.

والأسطورة حين تختفي من حياتنـا، فإنهـا تعود إلينـا مرة أخـرى، في الآداب والفنون، حيث تأخذ صورة جديدة. ولكن المعنى الرمزي والروحي يظل واحداً. . . ومن هذه الرموز، شجرة الحياة، التي تحتوي على الخيـر والشر.

هـا هو الـرمز الأسـطوري، يصبح في نـظر هؤلاء العلماء، رمـزاً دينياً وميتافيزيقياً وروحياً وإن كان في الوقت نفسه رمزاً خيالياً وشعرياً. ولقد أشار هيـدجر إلى أهميـة الجانب الشعـري، وأن حضور الآلهـة، يقترن بـاللغـة والشعر. وهو يقول صراحة، أن الشعر هو الأساس الـذي قام عليـه تاريـخ الإنسانية كلها. ونحن لا نستطيـع أن نفهم هذا التـاريخ بـدون الأسطورة، وبدون الشعر. ولقد كان الشعـر هو لغة الإنسان الأول، أي اللغة الأصلية التي عبر بها الإنسان عن الوجود والحياة.

وفي الحق، لقـد كـان الخيـال هـو الملكـة الأولى التي تفتحت لـدى الإنسان، ولكنه ليس الخيال الذي نظنه اليوم، أي الوهم البعيد عن الواقع والـذي يجعلنا نهـرب من الحقيقة. إن الخيـال الأسطوري كـان من طـراز خاص، فهو الخيال، الذي يفسر الواقع، ويربط الإنسان بالوجود كله.

ولقد قدم لنا الفيلسوف الفرنسي باشلار في مؤلفاته الأخيرة سلسلة من الدراسات عن الصور والرموز الشعرية بل والعملية، يردها إلى الأسطورة.

يقول باشلار، أن صور الخيال التي تبدو لنا فريـدة وجديـدة، هي في الواقع رمز أسطوري قديم. ونحن حين ننظر إلى التمثال، فإننا نتخيله حياً، وهـو ساكن. كـذلك، إذا أردنـا أن نحيـا مـع الصـور فيجب أن نعـود إلى الأسطورة. وبعبارة أخرى، فإننا نجد في الأسطورة، ماهية الصور الشعرية.

ولا يقتصر أثر الرمز الأسطوري على الشعر وحده، بل إنه يمتد إلى سائر مظاهر الفن الأخـرى. ويعتقد شلنـج، أن الأسطورة هي الشـرط الأساسي لوجود الفن. ومثال ذلك الفن الإغريقي، وبخاصة فن النحت الذي جسـد

الألهة والأبطال. وهكذا يرتبط الفن التشكيلي عند الإغريق بملحمة هوميروس، باعتبارها المصدر الأساسي والوحيد للوحي والإلهام.

وحتى حروف الكتابة، قد تأثرت عند القدماء المصريين بالأسطورة، وهذا ما توحي به حروف اللغة الهيروغليفية.

والفن الموسيقي، الذي يستخدم الأنغام في التعبير ينقل إلينا بصورة مباشرة، أحوال الفرح والوجد والألم والأسى، وهذا ما يصفه نيتشه بأنه الروح الديونيسية، نسبة إلى الإله ديونيسوس عند الإغريق[1]. وهذا الروح، هو على حد تعبيره، روح الأسرار والأساطير. وهو يقول في كتابه «مولد المأساة»، أن الأسطورة الإغريقية لها طابع مأسوي، والمأساة هي ماهية الحياة. وفي حالة الحلم والرمز الأسطوري، يتجرّد الفنان من ذاتية، لكي ترتبط صورة الخيال، بحقيقة العالم، أي لكي ترتبط بالفرحة والألم.

وإذا كانت الأسطورة هي مصدر وحي للمأساة، فإن المأساة هي نهاية الأسطورة. وبفضل المأساة، يصبح للأسطورة مضمون عميق، وشكل تعبيري قوي.

وتحيا الأسطورة مرة أخرى في المأساة، ويظهر البطل من جديد على المسرح، ولكنه يموت ولا تموت معه الحكمة، التي تزداد قوة واشتعالاً.

ط ـ العالم الأسطوري:

تعطي الأسطورة للعالم معنى، وهي تصل بينه وبين الإنسان.. وبالتالي، فهي ليست فقط الرمز والقصة، ولكنها على حد تعبير مالينوفسكي، «الواقع المعاش». والواقع الذي تمثله الأسطورة يختلف عن الواقع المحسوس، لأنها تفرض عليه قوانينها.

ولا يصح أن يتبادر إلى أذهاننا أن الأسطورة لها قوانين تشبه القوانين

---

(١) هو ابن الإله جوبيتر، ويعرف بأنه إله الخمر.

العلمية، ولكنها ترى أن الواقع هو تجلي لما هو إلهي ومقدس. . والمكان المقدس هو الذي قدسته الآلهة، ولا يصح أن تدنسه الأفراد، في الحاضر أو المستقبل. وهنا، في المكان المقدس، يتجدد ويتكرر الفعل الإلهي، وبذلك يكون دائماً، مصدراً للقوة والقداسة. فإذا ما تواجد الإنسان في هذا المكان فإنه يشارك في قوته وقداسته.

والمكان المقدس، ليس مكاناً خالياً، ولكنه المكان بكل ما يحتويه من كائنات وأشياء، من نبات وحيوان. كذلك، . فإننا لا نستطيع أن نصف هذا المكان بأبعاده الكمية، إنما نصفه وصفاً كيفياً بأنه المحل المقدس، الذي تؤثر فيه السماء في الأرض.

ويقول الفلاسفة عن هذا المكان الأسطوري، أنه المكان المطلق، الذي يتعلق بالآلهة، لا ببني الانسان. ويعتقد الإنسان القديم، أن بينه وبين هذا المكان علاقة قرابة ومشاركة وهي أيضاً علاقة حيوية، روحية ومقدسة. فالأرض والبحر تبدو أنه، كصورة، ارتسمت الأسطورة عليها، أو على العكس، فالأسطورة تسجل وتكشف عن طبيعة المكان الذي خرجت منه. ويوجد دائماً مركز لهذا المكان، وهو في رأيهم ـ أي القدماء ـ مركز الأرض كلها، ونقطة الالتقاء بين السماء والأرض.

وأكثر الأساطير القديمة، كانت تشير إلى «الجبل المقدس» باعتباره النقطة المركزية للكون، وهو المكان العالي الذي تسكنه الآلهة، ويطلقون عليه اسم الجبل الأبيض، أو الجبل الأكبر والجبل المقدس، يحوي في باطنه الجحيم، وفوق قمته تلمع السماء، ويجري من فوقه نهر الحياة، الذي يمتد إلى جهات الأرض الأربعة، وكل الصخور والأحجار والأشجار لها طابع مقدس، لأنها المكان الذي تجري فيه الطقوس الدينية.

إن العالم يلتف حول الجبل المقدس، كما تلتف الدائرة حول المركز، وكل بناء مقدس يجب أن يأخذ الشكل الدائري، كما حدث في بناء مدينة روما مثلاً، وكما ورد في تاريخها عند فلوتارخوس وأوفيدوس.

أما الزمان، فهو في الأسطورة، له قيمة مطلقة، بل إن كل وقت له هذه القيمة، الأعوام والفصول. والخلاص والسلام يأتيان معاً في الربيع، بينما الأمل يذهب مع الشتاء. وأحياناً تكون للأيام وللساعات قيمة خاصة. فقد تكون أوقاتاً ملائمة أو غير ملائمة.

والزمان الأسطوري أو المقدس، يكون حاضراً حضوراً أزلياً، وهو لا يختفي في الماضي، ولكنه يستمر في الحاضر والمستقبل في نفس الوقت وفي نفس الآن.

أن الضمير الأسطوري، هو الذي يوقف الزمان، وهو الذي يجعل سؤال: متى؟ سؤالاً حاضراً على الدوام، يجمع فيه بين الماضي والحاضر والمستقبل. وبعبارة أخرى، فإن الفكر الأسطوري لا يفصل فصلاً تاماً، بين الماضي والحاضر والمستقبل، وذلك لأن الحاضر يحتوي الماضي ويمتلىء بالمستقبل.

ويتكرر الزمان الأسطوري أو الزمان المقدس، الذي تم فيه الحدث الديني، في نفس الوقت لأنه النموذج الأول والأصلي، لكل زمان، أو هو الزمان في صورته الأبدية.

ولا ينبغي لنا، أن نتمثل الزمان الأسطوري، على أنه زمان مجرد ولكن على أنه مقياس وبعد للأشياء، فهو الزمان الواقعي، الوجودي، والمعاش.

وهناك حقيقة هامة، يجب الإشارة إليها، في كل أسطورة وهي حقيقة «العود الأبدي» فالزمان يسير في دورات، وعندما تنتهي دورة منها، تبدأ دورة جديدة أخرى، تماماً كما يحدث في دورات القمر، أو بالنسبة «للسنة الكبرى» التي تحدث القدماء عنها، والتي تعود إلينا في كل عام، لتجدد الزمان، وتجدد الحياة.

إن بداية العام الجديد، تقترن بالكثير من الاحتفالات لأنها تتفق مع مواسم الزراعة، وإحياء الأرض. ولكن ليس معنى ذلك، أن هناك تاريخاً

واستمراراً وتواصلاً للزمان ولكن مجرد تكرار للزمان الأول، وبداية جديدة له.

وهكذا تتضح لنا حقيقة الزمان والمكان في الأسطورة. ولقد انتقلت هذه الصور الرمزية والواقعية إلى الفلسفة والعلم والدين، والشعر والفن. وسوف يظل السؤال الأبدي: إلى أي مدى تخلص العقل من الأسطورة؟ والآن ننتقل إلى صلة الفلسفة بالأسطورة.

ي ـ الأسطورة والفلسفة:

تعبر الأسطورة، عن تلقائية الحياة في العالم، أو هي الصورة التلقائية للوجود في العالم. وهو ينظم علاقة الإنسان بالأشياء والموجودات، ويفرض القيم التي تحدد هذه العلاقة. ولقد اكتشفت الفلسفة في الأسطورة، البناء الوجودي ،والقيمة الأنطولوجية للضمير الأسطوري ،وهو الصورة الأصلية التي تعبر عن ارتباط الإنسان بالواقع والحياة.

ولقد حاولت الأسطورة تفسير الحياة بكافة ظواهرها، ولم تغفل تفسيرها، لنهائية هذه الحياة، أو للموت. ولقد امتازت الاسطورة المصرية القديمة بأنه أول من نادت بوجود حياة أخرى وبالبعث وخلود النفس الإنسانية. ومن أجل ذلك، استطاعت الأسطورة أن ترقى بالغريزة إلى درجة الروحانية وأن تتسامى بالمحسوس إلى العلو الديني والمقدس. وهذا العلو يحل في الواقع المحسوس، وليس مفارقاً له. والعالم الأسطوري كما رأينا يمثل كل التجليات الممكنة «للعلو» في الأسطورة.

إنه العلو الذي ينفي كل ما يمكن أن يعوق طريق الحياة.

ولكن يذهب بعض الفلاسفة إلى الإعتقاد بأن الأسطورة لا تصعد بنا إلى أعلى ولكنها تهبط بنا إلى العالم المحسوس. والحديث عن «العلو» الديني في الأسطورة، هو في الواقع مفارقة لأن الآلهة تنغرس في هذا العالم، أو هي تحكم العالم.

ويحاول بعض الفلاسفة أن يكتشفوا في الأسطورة، تعبيرها عن الحقيقة فلا يكفينا القول بأنها تصور الواقع وتعبر عنه، بل يجب أن تكشف لنا عن جانب من الجوانب الحقيقية.

وكان فلاسفة اليونان يعتقدون أن الأسطورة هي الحقيقة في صورتها الرمزية، أو أن الأسطورة تتناول ماهيات الآلهة الخالصة واللا مادية، وهي تحاول أن تشبه بالآلهة فتتحدث عما يمكن أن نتحدث عنه، وتصمت عن ما ينبغي لنا أن نصمت عنه، ولذلك فهي تميز بين المرئي واللا مرئي، وبين الظاهر والمستتر.

ومن هنا كانت الحقيقة في مجال الأسطورة، في صورة التشبيه والرمز، وعلينا أن نكشف من خلاله الحقيقة التي تختفي من ورائه. وعلى الفلاسفة أن يرفعوا الحجاب عن الحقيقة الرمزية في الأسطورة.

وعندما نتساءل: لماذا استخدمت الأسطورة، هذه الرموز الغريبة؟ فيكون الجواب، لكي تخفي الحقيقة التي يجب أن تكون مختفية عنا. ومن ذا الذي يستطيع أن يعبر صراحة عن الحقيقة؟

ولقد اعتقد شلنج، أن آلهة الأساطير، هي صورة لتجلي الإله الحقيقي. وإن تعدد الآلهة قد نشأ عن التوحيد الأصلي الذي عرفته الإنسانية في عصورها الأولى. فإذا كانت الإنسانية كلها، بكافة شعوبها، قد عرفت الآلهة، فذلك لأن هناك إله واحد أحد وهو الإله الحقيقي، وليس الإله الرمزي. ولقد سبق شلنج إلى هذا الرأي، أصحاب الأفلاطونية المحدثة وبخاصة فورفوريوس. ولقد أكد هذا الفيلسوف في كتاباته، أن المصريين القدماء، قد آمنوا بالإله الواحد، كما ذكر المؤرخ اليوناني، هيرودوت أن أهل طيبة كانوا يؤمنون بوجود إله أزلي، ونحن نعلم جيداً اليوم، أن هذه كانت عقيدة اخناتون.

وعن فكرة التوحيد لدى المصريين القدماء، فإننا نجد أن واحداً من أكبر

علماء المصريات يقول: لقد وحدت الأسطورة المصرية بين رع وأوزيرس، كما وحدت بينه بين آمون وبذلك تتحقق وحدة الإله الذي يمكن إعتبار جميع الإلهة مجرد تجليات له. وفوق كل أسماء الآلهة، تسيطر الفكرة العامة «للخير» ومن الممكن أن نستدل من ذلك، أن التوحيد الأول قد أعقبه بعد ذلك، تعدد وخلط بين الآلهة، كما اختلطت اللغات في برج بابل.

والوعي الإنساني قادر على الفهم الديني وهو يتمثل الإله في عموميته، وعلى نحو طبيعي وبصورة تلقائية. ومن أجل ذلك نستطيع أن نفهم، كيف أن الأسطورة قد سبقت الوحي، وأنها كانت تمهيداً له. بل إنه لا معنى للأسطورة بدون الوحي، لأنها تكشف لنا بصورة نسبية، وبالقدر الذي يتناسب مع طبيعة الإنسان، عن الإله الحقيقي.

فهل نقول عن الأسطورة مثلاً، أنها الظلام الذي يسبق النور؟... أو أن النور لا يكون موجوداً إلا بالنسبة للظلمة؟

الحق، أن الهدف من كتابة «فلسفة الأساطير» عند شلنج، هو بيان أن الأسطورة هي تجل للمطلق.

ولم يتوقف اهتمام المفكرين الألمان بالأسطورة على شلنج ولكننا نجده عند نيتشه بصورة واضحة، وكذلك عند كارل يسبرز، الذي يقول صراحة، أن الأسطورة، هي بداية الفلسفة وإن الفلسفة كانت حاضرة في الأسطورة. ومعنى ذلك، أنه إذا أردنا أن نبحث عن جذور الفلسفة، فيجب أن نعود إلى الأسطورة.. ونفس الانفعالات الإنسانية التي تولدت عنها الأسطورة نشأت عنها الفلسفة، وهي الدهشة والقلق.

ولقد أشار يسبرز في كتابه عن «الفلسفة أن العلو يتكشف لنا في الشفرة الأصلية، أي في الأسطورة، وأن فهمنا، أو تفسيرنا للأسطورة، معناه، أن نعيد الصلة بينها وبين هذا العلو، وأن نبين حقيقة الإيمان بالأسطورة.

ويعتقد إميل بربيه، أن الفلسفة قد نقلت عن الأسطورة، موضوعاتها

الأساسية، نعني تلك التي تتعلق بالحياة والمصير. . ولكن يجب أن نلاحظ، أنه إذا كان شلنج يقول بفلسفة للأسطورة، وإذا كان كارك يسبرز يرى أن الفلسفة تبدأ بالأسطورة، فإن المفكر الفرنسي والمؤرخ الفلسفي، أميل بريه، يشير إلى تواجد الفلسفة بجانب الأسطورة وأن كلاهما لا تلغي الأخرى. بل إن الفلسفة لا تستطيع أن تغير من طبيعة الأسطورة، كما أن الأسطورة لا تؤثر في طبيعة الفلسفة. وما علينا إلا أن ننظر في تاريخ الفلسفة إلى أمبادوقليس وأفلاطون. فنحن نجد عند الأول، تفسيراً علمياً للعالم بواسطة العناصر الأربعة، وقوانين تركيبها وبجانب ذلك فهو يشير إلى الحب والكراهية، كعناصر أسطورية. وكذلك نجد عند أفلاطون بجانب فلسفته التأملية وقوله بعالم المثل، ذكراً للأساطير في العديد من المحاورات. ومن المعروف أنه يستخدم الأسطورة، عند الحديث عن نشأة وتاريخ العالم، أو عن نشأة النفس الإنسانية أو عن مولد الحب، وأسطورة الكهف. . إلخ. . من سائر الأساطير، التي زخرت بها الفلسفة الأفلاطونية.

ومن الفلاسفة من يتجه اتجاهاً مخالفاً ومبايناً فتبدو الأسطورة في نظرهم على نقيض الفكر العقلي والفلسفي. ويقول البيركامي في كتابه «الإنسان الثائر» إن الفكر الفلسفي، هو بالضرورة فكر إشكالي أما في الأسطورة فاننا لا نجد أسئلة، إنما نجد أن جميع الإجابات معطاة لنا دفعة واحدة. فهي لا تثير أية تساؤلات، وتفر علينا إجابة ثابتة وأزلية، حتى أنه يمكن إعتبارها، إجابة ميتافيزيقية.

ولكن الميتافيزيقا يجب أن تقوم على أساس جديد، هو التساؤل والاستجواب، الذي يتخذ عنده معنى الثورة. إنها ثورة الإنسان على الواقع وعلى نهائية الوجود.

ولم نر في تاريخ الفلسفة، من كان أكثر تعاطفاً مع الأسطورة مثل نيتشه. فهو يتخلى عن فلسفة سقراط، حباً للأسطورة وإيماناً بدورها، فهو كما يقول، التعبير الواقعي عن الحقيقة بل وعن كل الحقيقة.

وينادي نيتشه ببعث جديد للأسطورة، فهي وحدها التي تليق بقدر الإنسان، بعيداً عن كل فلسفة تصورية، ضعيفة وخاوية. ولقد هدم سقراط المأساة الإغريقية الرائعة فأصبحت فلسفته شبحاً من الأشباح. ومن هو سقراط؟ إنه لم يكتب ولم يؤلف شيئاً، لأنه لم يكن لديه شيء يمكن أن ينقله إلى الآخرين. واقتصرت حياته على السؤال، دون الجواب.

أما الحكمة الحقيقية في نظره، فلقد تمثلت عند أفلاطون، الذي استطاع أن يجمع ويوفق بين الأسطورة والفلسفة. والأسطورة عنده تطابق الواقع، كما أنها تعبير عن الحقيقة. وإذا كانت الفلسفة، هي التي تطرح قضية الحياة والوجود فإننا نستطيع أن نجيب عنها بالأسطورة كما فعل أفلاطون وبذلك نعيد الوحدة بين الحياة والفكرة، حتى وإن كانت هذه الوحدة، تستلزم أن تتخلص النفس من هذا العالم، لكي تتصل بعالم المثل والخير.

ك ـ الأسطورة ودورها

لماذا أضاف أفلاطون الأسطورة إلى فلسفته؟.. إن الأساطير التي يذكرها على لسان سقراط في المأدبة والجمهورية والجورجياس والفيدون، كلها تؤكد أنه يستخدمها عندما يوشك الحوار أن يتوقف عن الاستمرار أو عندما لا يجد التصور العقلي الكامل لفكرة من الأفكار. ومن الملاحظ أن إستخدامه للأسطورة يختلف عن استخدام القدماء الذين جعلوها قصصاً عن الآلهة. أما هو فهو يجعلها خاصة بالإنسان والعالم، وبصفة خاصة بنفس الإنسان[1] وبنفس العالم[2].

إن ارتباط الأسطورة بالفلسفة الأفلاطونية هو ارتباط الفلسفة بالحياة. فهي فلسفة للحياة بقدر ما هي حياة فلسفية. ولكن الحياة الفلسفية هي حياة

---

(١) الفيدون والجمهورية وفيدروس.

(٢) الطيماوس.

عقلية وروحية، يتخلص فيها الفيلسوف من الجسم والمحسوسات، لكي يرتقي إلى معرفة الخير الأسمى. فالأسطورة هي التعبير الرمزي عن حياة الروح أو النفس، ومن هنا كانت هي همزة الوصل بين الفلسفة والحياة.

ويعتقد البعض خطأ أن الأسطورة هي مقال كاذب يصور الحقيقة في صور متخيلة. ولكن الحقيقة التي يراها أفلاطون هي أن الأسطورة هي التعبير الشعري عن الأحداث والأفكار والوقائع التي لا يستطيع العقل الإنساني أن يتمثلها بسهولة وهي وسيلة أدبية لكي يستريح العقل من المناقشة والمجادلة. ومن الأفضل استخدامه عندما نكون بصدد عرض الفروض لا بصدد عرض الحقائق ذاتها. مثل الفروض الخاصة بخلود النفس الإنسانية. كذلك إذا بدا لنا الواقع[1] متغيراً وخاضعاً للصيرورة، فإننا نستخدم الأسطورة في التعبير عنه. وعندما أراد أن يصور نشأة العالم وحركة الأفلاك فإنه استخدم الأسطورة تعبيراً عن الماضي السحيق، لكن هناك أساطير طوباوية تتعلق بالمستقبل (القوانين والسياسي) وهي تشير إلى تصور الدولة في صورتها الكاملة والمثالية.. وجدير بالذكر أن أرسطو قد أكد أن أفلاطون كان لا يميل إلى سرد الأساطير بين تلاميذه في تعاليم الأكاديمية، ولكنه أضافها إلى مؤلفاته التي وجهها إلى العامة والشعب، وكان شديد الحرص عليها، لأنه عبر بها عن أسمى أفكاره وأعلاها شأناً.

١٣ ـ غاية الفلسفة الأفلاطونية

ومن حقنا أن نتساءل ما هي غاية الفلسفة الأفلاطونية؟

نقول إنه أياً كانت الموضوعات التي تناولها أفلاطون في فلسفته، فإن الغرض الأساسي منها هو توضيح رسالة الفيلسوف الأخلاقية والاجتماعية ووضعه في المجتمع. ويبدو أن الفيلسوف في نظر الإغريق كان صاحب

---

(١) حتى وإن كان الواقع اجتماعياً.

رسالة إجتماعية شأنه في ذلك شأن رجال الخطابة والسياسة ولم يكن مجرد عالم مثل علماء الرياضيات والطبيعة. وكانت الفلسفة هي اكتشاف لنمط جديد من الحياة العقلية التي كانت لا تنفصل عندهم عن الحياة الاجتماعية. أما لماذا ارتبطت الفلسفة بالحياة الاجتماعية؟ فذلك هو السر الذي أدى إلى موت سقراط.

لكن من هو الفيلسوف؟.. يقول أفلاطون في محاورة الفيدون أنه أفلاطون الذي تطهر من شوائب الجسد، ولا يحيا إلا حياة الروح، ولا يخشى الموت. أن نفس الفيلسوف هي التي تسيطر على جسده، وكأنه أراد من هذه الحياة الدنيا أن تنفصل نفسه في حياتها عن جسده؛ أو في محاورة أخرى (ثيتاتيوس) يبدو لنا الفيلسوف كرجل يعيش بعيداً عن الناس ولا أثر له في حياتهم. ولكن أفلاطون قد توّج الفيلسوف حاكماً عن المدينة في محاورة الجمهورية. وهكذا نجد عند أفلاطون أن الفيلسوف تتنازعه نزعتان.. الأولى هي البعد عن الحياة الدنيوية والثانية هي حكم المدينة وسياسة أمورها ثم ألم يكن هو نفسه مؤسساً للأكاديمية وصديقاً لديون؟.. ولقد أضاف أفلاطون إلى فلسفته الجدلية (العقلية والمنطقية) والسياسية بعداً جديداً هو بعد التأمل الصوفي واتصال النفس عن طريق الحب الخالص بالخير الأسمى[١].

١٤ ـ الفلسفة الأولى

يعتبر أرسطو، مؤسس علم الفلسفة بلا منازع، وقد وضع أصول الفلسفة الأولى، تماماً كما وضع أصول علم المنطق وعلم السياسة وعلم الأخلاق، هذا عدا علم الطبيعة وعلم الحياة. وهو في نظرنا يختلف عن سائر فلاسفة اليونان، ومن بينهم أفلاطون، لأنه حاول أن يطهر العقل اليوناني من الأسطورة، وأن يرسم له طريقاً مستقيماً، لا يتأثر فيه بالخيال أو العاطفة.

---

(١) كان أفلاطون عالماً وفيلسوفاً وسياسياً وصوفياً.

لقد استخدم أفلاطون الأسطورة في فلسفته، ولكن ما الفرق بين أن يستخدمها الفيلسوف والعامة من الناس؟ وكان يلجأ إلى الأسطورة في الوقت الذي يعجز فيه العقل عن التفسير والإقناع ولكن متى يعجز العقل الإنساني ويخفق، حين تنجح الأسطورة؟

كان أرسطو هو الفيلسوف الذي وضع العقل في أسمى وأعلى مكانة وحين يوجد العقل، فلا مكان للأسطورة. وهو الفيلسوف الذي ارتفع بالفلسفة من حيث هي محبة الحكمة، إلى مرتبة «العلم» العقلي، سواء كان هذا العلم علماً نظرياً أو عملياً. ولم يبالغ أرسطو حين جعل المنطق أداة العلم، فهو على الأقل، قد أخضع العلوم كلها لمنطق عدم التناقض، ولمبادىء العقل. ونحن نعتقد أن أرسطو هو الذي خلص الفلسفة من سحر الأسطورة ولا نذكر فيلسوفاً، حاول بعد أرسطو، العودة إلى الأسطورة، فالحكمة لم تعد تنطق بالرمز، ولكنها أصبحت تنطق بالحقيقة.

ولم يرض أرسطو عن علم الجدل عند أفلاطون، وعن نظريته في المثل، وكذلك عن نظريته في التذكر فكل هذه النظريات تعتمد على مقدمات ظنية، أكثر منها حقيقية. وكيف نصدق أن العالم الذي نعيش فيه، هو عالم وهم وخيال وخداع، وأن ما نراه سراب، بينما الحقيقة تكمن في عوالم آخر هو عالم المثل؟ ومن ذا الذي يصدق أن النفس كانت تحيا منذ الأزل في عالم المثل وأنها عرفت حقيقة المثل قبل أن تهبط إلى الأرض؟

أن أرسطو لم يصدق ما قاله أفلاطون. فما الجدل بعلم، إنما هو صعود وهبوط للنفس لا ندري عنه شيئاً، لكل نفس تصعد وتهبط بمفردها؟ والعلم يجب أن يكون كلياً. وهل تصعد النفس بقوة العقل، أم بقوة الخيال والحب؟.. شيء واحد أراده أرسطو، هو أن تكون الفلسفة علماً ولا تكون حباً وخيالاً. فالحب طائر يرفرف بجناحيه، ويطير بعيداً إلى أعلى، وهو الذي جعل أفلاطون يتصور عالم المثل، والخير والجمال. فلم يقنع بالواقع

المحسوس، إنما تمثل الحقيقة في عالم بعيد، كصورة كاملة، لا تشوبها شائبة من المادة.

وكيف يمكن أن يكون لكل شيء صورة ومثال؟ لقد أثارت محاورات أفلاطون ذاتها الكثير من التساؤلات. فلم نجد عنده حلاً لمشكلة الوحدة والكثرة في الوجود؟ ولا نجد عنده تبريراً للعلم الطبيعي، باعتبار أن موضوعه هو الحركة في الكون. إذ يعتقد أفلاطون، أن الوجود المحسوس هو أشبه باللاوجود منه بالوجود الفعلي، وبالتالي، فلا يمكن أن يكون موضوعاً للحقيقة، لأنه متغير وقابل للفساد. ويوجد علم واحد يسلم به أفلاطون، هو العلم الرياضي، باعتباره علماً عقلياً خالصاً، حتى إنه قد جعل المشاركة بين المحسوس والمعقول، مشاركة رياضية في النسب بين الأعداد. ولكن الصور الرياضية، هي في الواقع لا مادية ومجردة.

ونحن نعتقد أن أرسطو قد خطا بالفلسفة خطوة كبيرة حين أكد حقيقة العالم وبالتالي حقيقة العلم الطبيعي، ولقد كان الفلاسفة اليونانيين ينظرون إلى الطبيعة باعتبارها الوحدة الشاملة للكل. ولكن أرسطو، يريد أن يجعل من الطبيعة موضوعاً للعلم.

ويجب أن نؤكد أن أرسطو، هو أول من وضع أصول «العلم» وأنه جعل من هذه الكلمة، كلمة مرادفة للفلسفة. وبالتالي فإن موضوع الفلسفة هو الحقيقة، لأن العلم لا يبحث إلا عن الحقيقة جاء أرسطو ليفرق بين العلم والفن، في الوقت الذي كان فيه اليونانيون لا يفرقون بين الاثنين. وتلك هي في نظرنا، النقطة الأساسية في فلسفة أرسطو. فالفن يتعلّق بالتجربة بينما «العلم» يضع النظرية التي تخضع لها التجربة.

ولقد حقق أرسطو المعادلة الصعبة بين العقل والوجود، وبين العلم والطبيعة. فقد كان الطبيعيون الأوائل يبحثون في الطبيعة، وعن الأصل المادي لها، بينما حاول أفلاطون، أن يخلصنا من البحث المادي في

الطبيعة، فوجه أنظارنا إلى عالم المثل. أما أرسطو، فقد أعاد إلينا الإهتمام بالبحث في الطبيعة، باعتبارها موضوعاً للعلم. وكأنه أدرك بثاقب فكره عبقريته الفذة، إن العلم الطبيعي هو بداية العلم الحقيقية.

ويقول أرسطو في مقالة الألف، أن باولس (تلميذ جورجياس) كان على حق، حين قرر أن التجربة هي التي تخلق الفن. ذلك لأن الفن يظهر عندما نستخلص من مجموعة من معاني التجربة، حكماً كلياً واحداً يمكن تطبيقه على جميع الحالات المماثلة. فإذا ما تبين لنا أن هذا الدواء يشفي من داء معين، فإننا نكون قد عرفنا فن الطب. والتجربة تعطينا معرفة بالأشياء الفردية والجزئية بينما الفن هو معرفة الأشياء الكلية، ولكن الفن لأنه عملي، يقتضي منا أن نربط بين الكلي والجزئي، فإذا عرفنا الكلي وتجاهلنا الجزئي، فإننا سوف نخطيء لا محالة عند التطبيق، والممارسة العملية. ونحن نضرب في ذلك مثلاً بفن الطب، لأننا نريد به أن يبرأ هذا الإنسان أو ذلك من دائه. والفن الذي يقتضي المعرفة بالمعاني الكلية، يكون أرقى من التجربة، التي تعتمد على الذاكرة وحدها.

والحكمة في نظر أرسطو، ترتبط بالعلم. وإذا كانت معرفتنا بالتجربة تقتصر على معرفة أن هذا الشيء موجود، فإن الحكمة تقتضي منا أن نعرف، لماذا يكون الشيء موجوداً؟ ولا شك أن الذي يعرف السبب الذي من أجله توجد الأشياء، يكون أحكم من الذي لا يعلم شيئاً عنه.

وهكذا يتضح لنا أن العلم هو علم بالأسباب. ويرى المعلم الأول أن العلم لا يمكن أن يأتينا من الاحساسات، لأنها لا تفسر لنا لماذا توجد الأشياء، أو لماذا تحدث على هذا النحو دون ذاك. فمثلاً الإحساس يخبرنا أن النار ساخنة، ولكننا لا نعرف بواسطة هذا الإحساس لماذا تكون ساخنة؟

وهو يقول: العلم الذي نطلق عليه اسم الفلسفة؟ يكون موضوعه العلل الأولى؟ ومبادىء الموجودات وذلك أمر بديهي. وكما أن الفن يعلو على التجربة فإن العلوم النظرية تعلو على العلوم التجريبية.

أ ـ في طبيعة الفلسفة: ـ

الفلسفة يجب أن تكون العلم الشامل الذي لا يعني بصفة خاصة بالأشياء الجزئية، ولكنها تشمل كل ما يمكن للإنسان معرفته.

والفيلسوف هو الذي يتصدى لمعرفة الأشياء الصعبة، التي لا يرقى إلى معرفتها الإنسان العادي. والمعرفة الحسية المشتركة بيننا جميعاً، هي معرفة سهلة، وليس فيها شيء من الحكمة. وفضلاً عن ذلك، فإن الفيلسوف الذي يعرف الأسباب على نحو دقيق، يكون أكثر قدرة من غيره على تلقينها وتعليمها إلى الآخرين. والفلسفة أيضاً هي العلم الذي نختاره من أجل أن غايته هي العلم ذاته، لا من أجل النتائج التي ينتهي إليها. ولا ينبغي للفيلسوف أن يخضع لأية قوانين وأوامر من الخارج إنما عليه أن يفرض القوانين التي يخضع لها الآخرون.

وخلاصة القول، أن الفلسفة هي العلم بالكلي، والذي يعرف الكلي، يعرف إذاً، جميع الجزئيات التي تندرج تحته.

ولما كانت الفلسفة هي أدق العلوم، فأنها العلم بالمبادىء. وتكون العلوم التي تبدأ بالمبادىء البسيطة، أكثر دقة من تلك التي تبدأ بالمبادىء المركبة، وعلى ذلك، فإن علم الحساب يكون أكثر دقة من علم الهندسة. والفلسفة يجب أن تكون أكثر دقة من سائر العلوم النظرية الأخرى. إن موضوع الفلسفة، هو ما يمكن أن يعرف على أكمل وأفضل نحو، ونعني بذلك، المبادىء والعلل. وكل الأشياء، يجب أن تخضع لها، وأن تكون تابعة لها. . ويقول أرسطو، أن العلم الذي يرقى ويعلو على علم لاحق وتابع، هو العلم الذي يعرف الغاية، وهذه الغاية، هي الخير بالنسبة لكل موجود، وهي الخير الأسمى بالنسبة لمجموع الطبيعة.

ونحن نسمي فلسفة، العلم النظري للمبادىء الأولى، وللعلل الأولى، وذلك لأن الخير الذي هو الغاية، هو إحدى هذه العلل. . ولقد كانت

«الدهشة» هي التي دفعت المفكرين الأوائل، وكما يحدث اليوم، إلى التأملات الفلسفية. لأن الإنسان لا يندهش إلا أمام أمور لم يفهمها بعد، أي أن الدهشة هي على نحو ما، إعتراف بالجهل.

ولذلك، فهؤلاء الذين يحبون الأسطورة، هم على نحو ما، فلاسفة، أي محبون للحكمة، لأن الأسطورة هي تعبير عن دهشة الإنسان أمام العجائب التي تكتنف الكون والحياة.

ومن الواضح أن أرسطو يرفض أن تكون الفلسفة علماً شعرياً، لأن الشعراء يخترعون أعمالاً، أما الفيلسوف فهو لا يخترع شيئاً في الوجود، وهو يندهش أمامه، لأنه يريد أن يعرف أسبابه وعلاته.

إن هذه الدهشة التي هي بداية علم الفلسفة، تختلف عن الحب (الايروس) الذي هو بداية علم الجدل عند أفلاطون... فالحب لا يعرف سوى الجمال، حتى وإن كان هذا الحب، حباً روحياً (أفلاطونياً) ولا يعرف إلا جمال المثل. ولقد أراد أرسطو أن يرسم للفلسفة طريقاً جديداً، هو طريق العقل لا الحب.

وماذا حدث لطائر الحب، عندما انطلق إلى عالم المثل؟؟ حاول أن يعود إلى الأرض، ليحيا في المدينة الفاضلة، وكان ينشد الأسطورة، ويذكرها من حين إلى آخر. وهذا هو طائر مينرفا كما ألفه أفلاطون. أما أرسطو، فلقدكان الحق هو طريقه، والعقل وسيلته، و«العلم» غايته. ولما كنا نسمي الإنسان الذي يكون غاية لذاته، إنساناً حراً، فكذلك تكون الفلسفة، لأنها العلم الذي هو غاية لذاته.

ولكن، كيف تكون الفلسفة (العلم والحكمة) حقاً من حقوق الإنسان؟.. يعتقد الشعراء أن هذا الحق، هو حق للآلهة وحدهم. ولكن أرسطو يرفض هذا الرأي، لأن المثل الشعبي يقول «إن أكبر الكاذبين هم الشعراء».

إن الفلسفة هي العلم الإلهي، الذي يتناول المسائل الإلهية، وهي

وحدها التي يمكن أن نصفها بهذا الوصف. فالله هـو علة جميع الأشيـاء، وهو المبدأ، ومثل هذا العلم لا يملكه سوى الله ولكن من حق الإنسان أيضاً أن يسعى إلى هذا العلم.

ب ـ الفلسفة هي البحث عن العلل الأولى:

من الواضح إذاً، أن الفلسفة هي العلم الذي يسعى إلى معـرفة العلل الأولى... ولكن كلمة العلة تفهم على أربع أنحاء مختلفة:

١ ـ العلة تشير إلى الجوهر الصوري (أوزيا) أو الماهية.

٢ ـ العلة هي المادة أو الحامل للأغراض.

٣ ـ العلة هي مبدأ الحركة.

٤ ـ العلة هي الخير أو الغاية، والإجابة عن سؤال: لماذا.

ويقول ابن رشد شرحاً لأرسطو في رسائله ما يلي:

«السبب والعلة إسمان مترادفـان، ويقالان على الأسبـاب الأربعة التي هي المادة والصورة والفاعل والغاية.. وقـد يقال على التشبيـه على الأمور المنسوبة لهذه، والأسباب كما قيلت في غير ما موضع منها قريبة ومنها بعيدة، ومنها بالذات ومنها بالغرض ومنها جزئية ومنها كلية، ومنها مركبة ومنها بسيطة.

والعـلة تقاس بـالمعنى الأول على المادة الـداخلية التي يتـركب منهـا الشيء، فالصلب هو علة التمثال. وبمعنى آخر، العلة هي الصورة بمعنى أنها تعريف للماهية. والعلة أيضاً مبدأ أول للتغير والسكون... وبمعنى عام الفاعل هـو علة ما تم فعله، والعلة أيضـاً هي الغايـة... بمعنى أنها العلة الغائية. فمثلاً العافية علة التنزه، ولماذا نتنزه فعـلاً؟ نحن نجيب عن ذلك، لكي نتمتع بصحة جيدة، وحين نقول هذا، نعتقد أننا وفينا كل المعاني التي يجب أن نعرفها عن العلة.

ونحن نعرف أن الفلاسفـة الأوائل كـانوا يبحثـون عن المبادىء الأولى للأشياء في طبيعة المادة. ويعتبر طاليس، أول فيلسـوف قال بـالمبدأ الأول

والواحد الطبيعي للأشياء، وهو الماء. لأنه يعتقد أن كل الأشياء تتولد من الرطوبة،وأن بذور الأشياء، يجب أن تكون رطبة بطبيعتها. ويرى أرسطو، أن هذا الرأي ليس جديداً تماماً لأن الأساطير قد ذكرت أن المحيط هو أصل الوجود. ويعتقد أنكسيمينس أن الهواء هو أصل الأشياء، بينما هيرقليطس يظن أنه النار. ويضيف إمبادوقليدس إلى هذه المبادىء الثلاثة مبدءاً رابعاً هو الأرض أو التراب.

وهذه العناصر كلها موجودة منذ القدم، ولم تتولد من شيء آخر[1].

ويذهب انكساجوراس إلى أن هناك عدداً لا متناهياً من المبادىء، ولكن، هؤلاء الفلاسفة جميعاً يعتقدون بأن المبدأ المادي هو أصل الأشياء.

ويتساءل أرسطو: كيف يمكن أن نفسر الحركة والتغير في الأشياء؟.. لا شك أن المادة، التي هي حامل الأعراض، ليست هي علة التغيرات التي تحدث فيها. وبعبارة أخرى، ليس الخشب أو البرونز هو علة التغير، إذ لا يمكن أن يكون الخشب وحده هو علة وجود المقعد أو أن البرونز هو علة وجود التمثال.

لقد ذكر إنكسارجوراس، أن «النوس» أو العقل هو علة الجمال والخير في الوجود، كما أنه علة الحركة في الموجودات.

ويقول أرسطو، أنه من الممكن أن تظن أن هزيود هو أول من قال بأن الحب أو الرغبة هو مبدأ الأشياء. ولقد تبعه في ذلك برمنيدس، حين جاء في قصيدته أن أفروديت، خلقت الحب، وهو أول الآلهة.

معنى ذلك أن الحب هو الذي يمنح الأشياء الحركة والنظام... وتلك هي العقلية الإغريقية التي رأت الوجود حباً وجمالاً[2]، والتي أراد أرسطو أن يجعله عقلاً وعلماً وحقيقة.

---

(١) من الملاحظ أن ارسطو، لا يذكر هنا اسم أكسيمندريس لأنه يقول باللا محدود.

(٢) كان الشعب اليوناني، مفتوناً ومسحوراً بالحب والجمال.

ومن الفلاسفة من يقول بمبدأين للوجود: الحب والكراهية (إمبادوقليدس) فالحب هو مبدأ الخير والكراهية هي مبدأ الشر، وفضلاً عن ذلك، فالحب يوجد والكراهية تغرق. أما ديموقريطس ولوقيبوس فهو يعتقد أن الوجود واللاوجود، الملاء والخلاء، هما مبدأ الأشياء.

ولقد ظن فيثاغورس أن الوجود عدد ونغم، وأن هناك ترانيم للكون، وأن الأعداد هي مبادىء وعلل الأشياء. ومن تلاميذه (فيلولاوس) من قال بعشرة مبادىء تنسق الوجود وهي:

المحدود واللا محدود ـ الزوجي والفردي ـ الواحد والكثير ـ اليمين واليسار ـ المذكر والمؤنث الساكن والمتحرك ـ المستقيم والمنحني ـ النور والظلمة ـ الخير والشر ـ المربع والدائرة.

هذه الأضداد ملازمة للوجود، وهي تختلف عن الأضداد التي نجدها بالصدفة، مثل الأبيض والأسود، الكبير والصغير.. إلخ.

ج ـ نقد أرسطو لنظرية المثل الأفلاطونية:

كان الكون في نظر الإغريق، فاتناً ساحراً، أصله الحب، وصورته الجمال،وكان أفلاطون إغريقياً بهذا المعنى ،محباً للجمال، ويرى أن الحب (ايروس) هو أصل كل ما هو خير في هذا الوجود. ويذكر أرسطو أن أفلاطون كان صديقاً لأقراطيلوس، تلميذ هيرقليطس، وأنه عرف منه أن الأشياء المحسوس تظل في تغير مستمر وفي سيال دائم، ولذلك، فهي لا يمكن أن تكون موضوعاً للعلم. ولقد ظل أفلاطون وفياً لهذه الفكرة طوال حياته. ومن جهة أخرى، فإن سقراط الذي أهتم بالمسائل الأخلاقية، وبحث عن المعنى الأخلاقي الكلي، قد دفع أفلاطون إلى الإعتقاد بأن الكلي لا يكون موجوداً إلا في واقع آخر، غير الواقع المحسوس. والمثل هي تلك الوقائع التي تختلف عن الأشياء المحسوسة ولكنها تشاركها.

ويبدو في نظر المعلم الأول، أن أفلاطون، لا يختلف كثيراً عن

فيثاغورس الذي قال بأن الموجودات تحاكي الأعداد، فالمشاركة عبارة عن كلمة جديدة، تشير إلى نفس المعنى، وعلى كل فلقد ذكرنا أن المشاركة عند أفلاطون، هي مشاركة في النسب بين الأعداد. ولا غرابة في ذلك لأنه يعتقد في وجود الأشياء الرياضية، باعتبارها وسيطة بين الموضوعات المحسوسة والمثل الأزلية والأبدية.

والواحد هو جوهر الأشياء، وليس محمولاً على الوجود. والثنائية هي التي صدرت عنها كثرة الأشياء والموجودات المحسوسة. . وبعبارة أخرى، فإن المادة هي علة الكثرة.

ويرى أرسطو أن أفلاطون قد استخدم نوعين من العلل في فلسفته: العلة الصورية والعلة المادية فالمثل هي علل لماهيات الأشياء، والواحد هو علة للمثل. . أما المادة التي هي الحامل، فهي ثنائية الكبير والصغير. ولقد وضع في عالم المثل الخير، كما وضع الشر في العالم المحسوس.

وهكذا يتضح لنا أن أفلاطون قد أكد على مبدأين، هما العلة الصورية والعلة المادية.

وإذا كانت الفلسفة بصفة عامة، تبحث عن علة للظواهر، فإن أفلاطون وأتباعه يرفضون مثل هذا البحث. إنهم لا يعنون بالظواهر، وبعلة الحركة فيها.

د ـ الفلسفة هي علم الحقيقة:

يقول أرسطو، أن دراسة الحقيقة سهلة من ناحية، وصعبة من ناحية أخرى. فنحن لا نستطيع أن نبلغ الحقيقة بصورة مطابقة، كما أننا لا نخفق تماماً في الوصول إليها، وكل فيلسوف له كلمة يقولها عن الطبيعة. ولكن العقل ينبهر أمام الأشياء الطبيعية، فلا يراها.

والفلسفة تسمى علم الحقيقة، لأن غاية التأمل هو الحقيقة، ولكننا لا

نعرف الحقيقة إلا بواسطة العلة. فمثلاً النار هي الساخن، لأنها في كل الأشياء والكائنات، هي علة الحرارة. ونحن لا نستطيع أن نتدرج في سلسلة العلل إلى ما لانهاية، ويوجد مبدأ أول هو الذي تقف عنده سلسلة علل. فإذا قلنا إن الفجر يسبق النهار، فليس معنى ذلك، إن الفجر يأتي من النهار . . والطفل يصير رجلاً، ليس معناه، أن رجلاً صار طفلاً. فالمبدأ الأول ـ يجب أن يكون أزلياً، ولا يفنى. والعلة الغائية هي هذا المبدأ الأول، لأنها غاية لذاتها، وليست غاية لشيء آخر. وبدون العلة الغائية، تبدو لنا الموجودات، بلا أسباب حقيقية، ومعقولة.

وإذا افترضنا أن هناك سلسلة لا متناهية من العلل، فمعنى ذلك، أننا لا نستطيع أن نصل إلى معرفتها، لأننا لا يمكن أن نعرف اللامتناهي في وقت متناه.

هـ ـ علم الوجود بما هو موجود:

هذا العلم، هو الذي نطلق عليه اسم ما بعد الطبيعة، وموضوعه هو دراسة الوجود بما هو موجود، وصفاته الذاتية. . وهذا العلم يتميز عن سائر العلوم الأخرى، لأنه يختص بدراسة الوجود بصفة عامة، بينما تختص العلوم الجزئية الأخرى بدارسة جانب واحد أو جزء واحد من الموجود. أما إذا أردنا أن نعرف المبادىء الأولى، والعلل البعيدة فلا بد وأن يكون هناك موجود تقتضي طبيعته أن يكون هو المبدأ الأول والعلة الأولى.

والمبدأ، كما يعرفه أرسطو، هو نقطة البداية لكل شيء ولكل حركة ولكل علم. وهو يقال على العلة الأولية، وغير المباطنة لكون الأشياء وللحركة والتغير. وهو يطلق على الوجود ذي الإرادة، الذي يحرك ويغير الأشياء. ونقطة البدء من المعرفة تسمى أيضاً المبدأ، مثل مقدمات الاستدلال. ومن الممكن أن نفهم العلل باعتبارها مبادىء. . والمبادىء أيضاً، قد تكون مباطنة، مثل طبيعة الشيء، وقد تكون خارجية مثل العلة الغائية، وهي في نظره الخير والجمال.

و ـ العلوم النظرية والعلم الإلهي (الثيولوجيا):

إننا في العلوم نهتم بدراسة الموجودات من كثرتها، وتنوعها، ونحن نبحث عن عللها ومبادئها. أما في علم الفلسفة، فإننا نهتم بدارسة الوجود في شموله وعلى الإطلاق. ذلك لأن الموجودات، الجزئية والفردية، تكون نسبية.

وعلم الطبيعة يدرس الجوهر من حيث هو مبدأ الحركة والسكون في الموجودات.. وهو ليس علماً عملياً، ولا علماً شعرياً، لأن مبدأ العلوم العملية والفنون، يكون في الإنسان، بوصفه فاعلاً. وعلم الطبيعة هو علم نظري. وكذلك علم الرياضة، ولكنه يهتم بدراسة الموجودات الساكنة. وهناك علم، يكون موضوعه أزلياً وساكناً ومفارقاً، وهو علم نظري، ولا بد وأن يكون سابقاً على العلم الرياضي والطبيعي، فهو العلم الأول. ولكن إن صح ذلك، لماذا لم تسم الفلسفة الأولى: ما قبل الطبيعة، وهل صدق ديكارت حين قال إن الفلسفة شجرة جذورها الميتافيزيقا. ويقول أرسطو في الكتاب السادس من الفلسفة الأولى، أن العلوم النظرية تنقسم إلى ثلاثة: الرياضيات والطبيعة والعلم الإلهي ولا شك، أن ما هو إلهي، يكون حاضراً في هذه الطبيعة الساكنة والمفارقة.. وبالتالي، فإن العلم الإلهي يكون أسمى وأشرف وأعلى العلوم كلها.

ومن الممكن أن نتساءل ما إذا كانت الفلسفة الأولى كلية أو أنها تبحث في جنس خاص من الأجناس؟ وجواب أرسطو أن الفلسفة الأولى يجب أن يكون موضوعها كلياً، لأنها العلم الأول الذي يهتم بدراسة الوجود من حيث هو موجود، أي من حيث ماهيته وصفاته.

ز ـ الصلة بين الفلسفة الأولى وعلم الطبيعة وعلم الرياضة:

إن المبادىء الرياضية تدخل ضمن نطاق الفلسفة الأولى، لأنها مبادىء عقلية عامة ومشتركة بين العقول. ومثال ذلك البديهية الرياضية الآتية: إذا

أضفنا أو طرحنا كميات متساوية من كميات متساوية أخرى، فإننا نحصل على كميات متساوية.

والحق أنه إذا كان العلوم الرياضية تهتم بكم الموجودات والأشياء، فإن الفلسفة الأولى، تهتم بالوجود في كليته وعموميته.. وإذا نظرنا إلى العلم الطبيعي، فإننا نرى أنه يهتم بالموجودات من حيث هي متحركة بينما، الفلسفة الأولى، تهتم كما ذكرنا بالوجود من حيث هو موجود.. (وليس عدماً، أي من حيث ماهيته).. والآن نتساءل: كيف ننتقل من الفلسفة الثانية إلى الفلسفة الأولى؟

ح - الجواهر والأعراض:

يوجد نوعان من الموجودات. بعضها قائم بذاته، وهي الموجودات الحقيقية أو الجواهر ووجود الجوهر ليس وجوداً كلياً أو مجرداً، ولكنه الوجود الجزئي والخاص فهذه الشجرة، أو هذا الإنسان، أو هذا الحيوان كلها جواهر، أما الكيفيات (الساخن والبارد) والكميات فهي توجد في الأفراد باعتبارها محمولات. إنها الأعراض التي لا وجود لها إلا محمولة على الجواهر. والأعراض منها الأساسية ومنها الثانوية. أما الأساسية فهي التي ينعدم الشيء بفقدانها، مثل الرأس بالنسبة إلى الإنسان والثانوية هي التي يفقدها الشيء دون أن يفقد بذلك وجوده، مثل الثياب بالنسبة إلى الإنسان.

والجوهر واحد بالعدد، غير قابل للقسمة، بسيط وفي المنطق تمثله الأجناس والأنواع،

ط - الصورة والمادة:

الصورة هي التي تعطي الجوهر وحدته ووجوده الخاص وهي لا تتحقق في الأفراد إلا في المادة. ويطلق أرسطو على هذه المادة اسم «الهيولي» ومعناها في اللغة اليونانية الغاية أو خشب البناء. وإذا كانت جميع الأشياء الطبيعية تتألف من مادة وصورة، فأن الأشياء المصنوعة لا تظهر لنا في حالة

المادة الخام وتصاحبها دائماً صورة، مثل التمثال المصنوع من البرونز أو الخشب وإذا تدرجنا في سلسلة الموجودات، فإننا نكتشف في أعلى السلسلة صورة بلا مادة، وفي أسفلها مادة بلا صورة. ولكننا لا نعرف شيئاً عن هذه المادة الأولية التي تتقبل جميع الصور. وهي في نظر أرسطو في حالة تغير مستمر.

ي ـ القوة والفعل:

إذا نظرنا إلى الأشياء التي يضعها الإنسان، فإننا نجد أنها تتألف من مادة وصورة. ولا يكون الإنسان حراً في اختيار المادة. . . فبناء المنزل يحتاج إلى الحجر والخشب والطوب، والمنضدة تصنع من الخشب أو المعدن أو الحجر، ولا نستطيع أن نصنع المنشار من الصوف أو الحرير أو الحجر إذاً فهناك علاقة طبيعية بين المادة والصورة وتكون هذه العلاقة أوضح لنا من الأشياء الطبيعية فمثلاً صورة الإنسان لا تتحقق إلا في جسم الإنسان. ويقول أرسطو أن الصورة هي غاية الموجودات الطبيعية والصناعية ووجود المادة قبل أن تتلقى الصورة هو وجود بالقوة. والوجود بالقوة بالنسبة لفعل معين، قد يكون وجوداً بالفعل بالنسبة إلى فعل آخر. مثلاً الطفل هو رجل بالقوة، ولكنه طفل بالفعل. وكل ما هو «ممكن» يكون وجوده بالقوة لا بالفعل.

ك ـ التغير:

هو الانتقال من القوة إلى الفعل، وهو يكون بالنسبة إلى الصورة التي سوف تتحقق بالفعل .ولا يطرأ التغيير على الصورة. بينما تكون المادة الأولى في تغيير مستمر والاستحالة هي التغيير الكيفي، أي الانتقال من حالة إلى حالة. أما التغير الكمي فيكون بالزيادة والنقصان، والتغيير المكاني يسميه أرسطو النقلة، وهو في نظره أهم أنواع التغيير التي نصادفها في الوجود. فالكواكب والأفلاك تتحرك بحركة النقلة في عالم ما فوق القمر وحركة الأفلاك حركة دائرية، بينما تكون الحركة في العالم الأرضي ما تحت القمر،

حركة مستقيمة فالحجر مثلاً، قد يرتفع إلى أعلى أو يسقط إلى الأرض في خط مستقيم.

أما بالنسبة للأحياء، فالتغيير هو الانتقال من الحياة إلى الموت أو كما يسميه أرسطو، الكون والفساد. والفرد يفنى بالموت وكذلك جوهره، تلك هي في نظر أرسطو أنواع التغيير الأربعة التي تطرأ على الموجودات.

ل - العلة الغائية:

عرفت الفلسفة قبل أرسطو ثلاثة أنواع من العلل هي المادة والصورة والعلة المحركة (الفاعلة) ويعتبر البحث في علل الوجود من أبرز سمات الفكر الإغريقي. ولقد وجد أرسطو أن تفسير الوجود لا يكتمل إلا بوجود علة رابعة هي «العلة الغائية» نسبة إلى الغاية أو الهدف. وهي تبرز لنا وجود الأشياء المصنوعة والأشياء الطبيعية على السواء فالإنسان لا يصنع شيئاً إلا لغرض معين، كذلك الطبيعة، فكل شيء فيها لغاية ولهدف وغاية كل موجود هي أن يحقق صورته على أفضل وجه ممكن مثلاً غاية الإنسان أن يحقق صورة الإنسانية على وجه كامل.

م - نظرية المحرك الأول:

تعتبر هذه النظرية قمة البناء الميتافيزيقي عند أرسطو. وهو يفسر بها حركة الكون والأفلاك. فالسماء الأولى تتحرك بحركة دائرية بفضل الأثير. وهذه الحركة الأولى التي تحكم في الكون حركة سائر الأفلاك ليست في نظر أرسطو حركة تلقائية لأن المتحرك غير المحرك بذاتها فقط بل بتأثير «محرك أول لا يتحرك» ومعنى ذلك أن هذا المحرك الأول لا يمكن أن يحرك بحركة تماس. لأنه بذاته غير متحرك. إذا فهو يحرك السماء بحركة نزوع أو عشق لكماله ولقد رأينا أن المادة هي قوة ونزوع نحو العقل أي أنها تنزع باستمرار إلى تحقيق الصورة. وعلى هذا النحو تماماً يكون تحريك الموجود

الأول، للوجود كله. فالعشق أو النزوع هو إذاً العلة الفاعلة (المحرك) للحركة في الكون والمحرك الأول هو العلة الغائية لهذه الحركة.

ن ـ الموجود الأول:

هذا المحرك الأول هو الموجود الأول، وهو صورة خالصة وعقل خالص. ومعنى ذلك أنه يتعقل ذاته ولا يتعقل شيئاً خارج ذاته، ويعتقد البعض أن العقل الإلهي شامل للمعقولات كلها. وربما يكون في هذا الرأي محاولة للتقريب بين المحرك الأول وعالم المثل الأفلاطونية ويبقى سؤال محير في تصور أرسطو للوجود الأول أو الله هل هو بلا إرادة أو مشيئة؟ إن فعل الله الوحيد هو المتعقل والتأمل لذاته وفي ذاته وهو ليس واجداً أو خالقاً للأشياء أو الموجودات. ولكنه الخير بالنسبة لذاته، وبالنسبة للوجود كله.

س ـ قدم العالم:

هل المحرك الأول عند أرسطو، أزلي أبدي؟

أن حركة الأفلاك في الكون حركة دائرية، ليس لها بداية أو نهاية. وكل ما ليس له بداية أو نهاية هو أزلي أبدي. فحركة الأفلاك إذاً أزلية أبدية وبالتالي يكون المحرك الأول أزلياً أبدياً. ومعنى ذلك أن العالم قديم ليست له بداية أو نهاية في الزمان ذلك لأن الزمان هو مقدار الحركة ولما كانت حركة العالم أزلية أبدية، فالعالم يجب أن يكون قديماً.

تلك هي أهم النظريات التي عرضها أرسطو في فلسفته الأولى.. ويمكن اعتبارها أسساً ومبادىء للعلوم كلها، من فيزياء وفلك وعلم الحياة وعلم النفس والأخلاق والسياسة.

١٥ ـ الطبيعة

إننا في الحقيقة لا نستطيع أن نفصل تماماً بين الفلسفة الأولى وعلم الطبيعة أو الفيزياء. إذ تحتل فكرة الحركة المركز الأساسي في هذين

الضـربين من المعرفـة كل مـا هنالـك، أن الفلسفـة الأولى تهتم بـالصـور الخالصة، بينما يهتم علم الطبيعة بدراسة الصور المتصلة بالمادة. إن العالم الطبيعي هو العالم المادي الذي يخضع للتغير. وبتغير آخر، إنه مجمـوعة الكائنات التي تحمل في ذاتها مبدأ التغير. وموضوع علم الطبيعة هو دراسة التغيرات الطبيعية التي تطرأ على المـوجودات، وبـالتالي دراسـة الحركـة. وهي بتعريف أرسطو، «فعل ما هو بالقوة بما هو بالقوة»، أي أن الحركة هي دائماً أبداً فعل ناقص، لا يكتمل[1]، ولا ينتهي.

ويقدم لنا أرسطو أربعة حالات للتغير:

(أ) ـ الانتقال من كائن إلى آخر (أو التولد)

(ب) ـ الانتقال من الوجود إلى العدم (الفساد)

(جـ) ـ الانتقال من العدم إلى الوجود (الكون)

(د) ـ الانتقال من العدم إلى العدم. . ومثل هذا التغير لا وجود له في الكون لأنه متناقض منطقياً.

وإذا أردنا أن نوجز الأفكار الأساسية التي قال بها أرسطو عن الطبيعـة، لقلنا أن الحركة في نظره متصلة لا تنقسم إلى ما لا نهاية، كما ظن زينـون الإيلي وأتباعه، والحركة حدث في مكان، والمكان ملأ ليس فيه خلاء، أما الزمان، فهو يتألف من الحـاضر الـذي ندركـه ونعيش فيه والمـاضي الذي نتذكره، والمستقبل الذي نتخيله ويعرفه أرسطو، بأنه مقدار الحركة والزمان الطبيعي ينشأ من قياس ثلاث حركات حركة الفلك الثوابت وحركة الشمس والقمر.

إن الظواهر الطبيعية، تحدث طبقاً لنظام معين، فإذا عـرفنا العلل التي تخضع لها، استطعنا أن نتنبأ بها لذلك، فعلم الـطبيعة يتـرك جانبـاً دراسة الظواهر التي لا تظهر بصورة ثابتة ومنتظمة، وهي تلك التي تحدث بالإتفاق

---

(١) الكمال ضد الحركة وهو السكون التام، مثل المحرك الأول الذي لا يتحرك.

والبخت. والإتفاق يكون بالنسبة للأشياء الطبيعية أما البخت فيكون بالنسبة للأفعال الإنسانية. وأهم ما يميز هذه الظواهر أنها لا تحدث طبقاً لغاية معينة.

وبذلك تتأكد لنا الصلة بين علم الطبيعة والفلسفة الأولى عند أرسطو.

أ ـ الفارابي وأرسطو:

يعلق الفارابي في مقالة له عن كتاب ما بعد الطبيعة عند أرسطو، وهو الكتاب المرسوم بالحروف، بقوله: إن كثيراً من الناس، سبق إلى وهمهم أن فحوى هذا الكتاب ومضمونه هو القول في الباري سبحانه وتعالى والعقل والنفس وسائر ما يناسبها، وأن علم ما بعد الطبيعة وعلم التوحيد، واحد بعينه، فلذلك نجد أكثر الناظرين فيه يتحير ويضل، إذ نجد أكثر الكلام فيه خالياً من هذا الغرض، بل لا نجد فيه كلاماً خاصاً بهذا الغرض، إلا الذي في المقالة الحادية عشر منه التي عليها علامة اللام.

ثم لا يوجد للقدماء كلام في شرح هذا الكتاب، على وجهه كما هو لسائر الكتب، بل إن وجد فلمقالة اللام للإسكندر[1] غير تام ولثامسطيوس تاماً. ويتابع الفارابي كلامه، فيقول شرحاً لكتاب ما بعد الطبيعة، أن العلوم منها جزئية ومنها كلية.

أما العلوم الجزئية فهي التي موضوعاتها بعض الموجودات (علم الطبيعة) أو بعض الموهومات (العلم الرياضي)، وهي تختص بالنظر في الأغراض الخاصة. فعلم الطبيعة، ينظر في الأعراض المتعلّقة بالحركة والتغير، وعلم الرياضة (الهندسة) ينظر في المقادير (الكم) من جهة ما تقبل الكيفيات الخاصة بها، وكذلك علم الحساب ينظر في العدد، وعلم الطب في الأبدان الإنسانية، من جهة ما تصح وتمرض.

---

(١) يعني به الإسكندر الأفروديسي.

أما العلم الكلي، فهو الذي ينظر في الشيء العام لجميع الموجودات، مثل الوجود والوحدة وفي أنواعه ولواحقه في الأشياء التي لا تعرض بالتخصيص للموضوعات التي تتناولها العلوم الجزئية مثل التقدم والتأخير والقوة والفعل، والتام والناقص وما يجري مجرى هذه.

أما الشيء المشترك، بين جميع الموجودات، وهو الشيء الذي ينبغي أن يسمى باسم الله جل جلاله، وينبغي أن يكون العلم الكلي، علماً واحداً، فإنه لو كان علمان كليان، لكان لكل واحد منها خاص، وفي هذه الحالة يكون كلا العلمين جزئيين.

إذاً العلم الكلي، واحد، وينبغي أن يكون العلم الإلهي داخلاً في هذا العلم، لأن الله مبدأ للوجود المطلق، لا لموجود دون موجود.

إن العلم الذي يعطينا مبدأ الموجود، ينبغي أن يكون هو العلم الإلهي، لأن هذه المعاني ليست خاصة بالطبيعيات، بل هي أعلى من الطبيعيات عموماً. فهذا العلم أعلم من علم الطبيعة.. وبعد علم الطبيعة، فلهذا واجب أن يسمى علم ما بعد الطبيعة والعلم التعاليمي (العلم الرياضي)، وإن أعلى من علم الطبيعة، وإن كانت موضوعاته متجردة عن المواد، فليس ينبغي أن يسمى علم ما بعد الطبيعة، لأن تجرد موضوعاته عن المواد وهمي لا وجودي. ومنها ما يوجد في الطبيعيات وإن كان يتوهم مجرداً عنها، ولكن ليس يوجد فيها بذاتها.

والموضوع الأول لعلم ما بعد الطبيعة، هو الوجود المطلق وما يساويه في العموم وهو الواحد. لكنه لما كان علم المتقابلات واحداً، ففي هذا العلم أيضاً النظر في العدم والكثرة، ثم بعد هذه الموضوعات وتحقيقها، ينظر في الأشياء التي تقوم منها مقام الأنواع كالمقولات العشر للموجود، وأنواع الواحد كالواحد بالشخص والواحد بالنوع، والواحد بالجنس، والواحد بالمناسبة، وأقسام كل واحد من هذه وكذلك في أنواع العدم

والكثير، ثم في لواحق الموجود كالقوة والفعل والتمام والنقصان والعلة والمعلول، ولواحق الوحدة، كالهوية والتشابه والتساوي والموافقة والموازاة، والمناسبة وغير ذلك، ولواحق العدم والكثير، ثم في مبادىء كل واحد من هذه، ويتشعب ذلك، وينقسم إلى أن يبلغ موضوعات العلوم الجزئية، وينتهي هذا العلم، ونتبين فيه، مبادىء جميع العلوم الجزئية، وحدود موضوعاتها.

وهذه جميع الأشياء التي نبحث عنها في هذا العلم:

المقالة الأولى: من هذا الكتاب، تشمل على شبه الصدر والخطبة للكتاب في إبانة أن أقسام العلل كلها، تنتهي إلى علة أولى.

المقالة الثانية: تشتمل على تعديد مسائل عويصة في هذه المعاني، وإبانة وجه التعويض فيها، وإقامة الحجج المتقابلة عليها، ليكون للذهن تنبيه على نحو الطلب (وتعرف باسم أبوريا) أي المتقابلات).

المقالة الثالثة: تشتمل على تعديد موضوعات هذا العلم، وهي المعاني التي ينظر فيها وفي الأعراض الخاصة به، وهي التي عددناها.

المقالة الرابعة: تشتمل على تفصيل ما يدل عليه بكل واحد من الألفاظ الدالة على موضوعات هذا العلم وأنواع موضوعاته ولواحقها، بالتواطؤ كانت أو بالتشكيل، أو بالاشتراك الحقيقي.

المقالة الخامسة: تشتمل على إبانة الفصول الذاتية بين العلوم النظرية الثلاثة التي هي: الطبيعة والرياضة والإلهية، وأنها ثلاثة فقط. وتعريف أمر العلم الإلهي، أنه داخل في هذا العلم، بل هو هذا العلم بوجه ما فان له النظر في الهوية التي تقال بالذات، لا في الهوية التي تقال بالعرض، وأنها كيف تشارك الجدل، وصناعة المغالطين.

المقالة السادسة: تشتمل على تحقيق القول في الهوية، التي تقال بالذات ولا سيما في الجوهرية، وتفصيل أقسام الجوهري وأنها هيولي

وصورة ومركب، وإن كان الحد الحقيقي للموجودات، فلأي الموجودات؟ فإن كان للجوهر، فلأي الجواهر؟ . . وكيف تحد بالمركبـات وأي الأجزاء يوجد في الحدود، وأي الصور يفارق، وأيها لا يفارق، وأن لا وجود للمثل.

المقالة السابعة: تشتمل على جوامع هذه المقـالة، وإتمـام القول في الصور الأفلاطونية، وتحقيق القول في حدود المفارقات إذا وجدت، وأن حدودها ذواتها.

المقالة الثامنة: في القوة والفعل، وفي تقدم المتقدم منهما.

المقالة التاسعة: في الواحد والكثير والغير والخلاف والضد.

المقالة العاشرة: في تمييز مبادىء هذا العلم وعوارضه.

المقالة الحادية عشرة: في مبدأ الجوهر والوجود كله، وإثبـات هويتـه وأنه عالم بالذات، حق الذات، وفي الموجودات المفارقة التي بعده، وفي كيقية ترتيب وجود الموجودات عنه.

المقالة الثانية عشرة في مبادىء الطبيعيات والتعليمات.

. . . وهذه هي الإنانة عن غرض هذا الكتاب وعن أقسامه.

١٦ - أرسطو

١ - الحياة والكتابات والطابع العام لأعماله:

ولد أرسطو في عام ٣٨٤ ق.م. في ستاجيـرا. وهي مستعمرة يـونانيـة وميناء على ساحل تراقيا. وكان أبوه نيقوماخوس طبيب بلاط الملك أمينتاس المقدوني ومن هنا جاء إرتباط أرسطو الشديد ببلاط مقدونيا، الذي أثر إلى حد كبير في حياته ومصيره.

فبينما كان لا يزال صبياً مات أبوه وأرسله الوصي عليه بروكسينوس إلى أثينا المركز الثقافي للعالم لاستكمال تربيته. وكان آنذاك في السـابعة عشرة

من عمره وفي العصور التالية حاول الذين يقللون من شأنه المغرمون بتلطيخ شخصيته أن يتهموه (بجحوده) نحو أستاذه أفلاطون. ويقال إن أفلاطون في شيخوخته قد شعر بالمرارة من جراء الاستياءات التي تفشت في المدرسة بسبب روح أرسطو الواقعية وليس هناك أساس لوضع أي لوم على أرسطو لإيجاد المتاعب لأفلاطون وهي متاعب لا وجود لها أو كانت مبالغاً فيها ويتضح هذا من الوقائع الخاصة بمعرفتنا ومن الإشارة إلى أفلاطون في أعمال أرسطو. وليس هناك احتمال إذا كان أرسطو وجه الكثير من الاعتراضات على أفلاطون أن يظل لمدة عشرين عاماً في الأكاديمية ولم يتركها إلا عند وفاة أفلاطون. زيادة على ذلك، بالرغم من أن أرسطو في أعماله قد هاجم تعاليم أفلاطون بقوة شديدة فأنه لا يوجد في هذه الهجمات أي إجراءات بالتحامل أو الاستياء الشخصي، بل بالعكس، أشار إلى نفسه على أنه صديق أفلاطون لكنه صديق أكبر للحقيقة.

والحقيقة على أكبر احتمال ـ هي أن رجلاً له مثل هذه العقلية المستقلة والأصيلة مثل أرسطو لم يكن ولاء أعمى وعبادة بطولية لأفلاطون مما كان لدى العقول الأدنى في المدرسة وكما هو غالباً في حالة الشباب ذوي المقدرة فإن التلميذ النابغة قد يعاني من نفاذ صبر الشباب. وليس في هذا شيئاً سيئاً.

وبينما كان أرسطو في الأكاديمية أظهر روحاً رفافة وحماسة شديدة من أجل المودة في كل أشكالها، وهذه الروح تسببت في ظهور ملح وطرائف فيها قدر من الحقيقة مثل معظم الملح والطرائف التي تتناسخ حول الشخصيات الكبيرة. ومن هذه القصص أنه اخترع جهازاً آلياً من شأنه أن يوقظه إذا نام من كثرة إجهاده في الدرس.

وفي عام ٣٤٧ ق.م. مات أفلاطون واختير ابن أخته سيبسيبوس رئيساً للأكاديمية وقد غادر أرسطو أثينا مع زميل الدارسة أكزينوقراطس ولجأ إلى بلاط هرمياس ملك أتارنيوس في آسيا الصغري وهرمياس هذا من أصل وضيع

لكن غرائزه راقية وحسن التربية. وقد حضر محاضـرات أفلاطـون واستقبل الفيلسوفين الشابين كما يرحب بالضيوف، ومكث أرسطو ثلاث سنوات في أتارنوس. وهناك تزوج بثيياس ابنة عم الملك. وفي أخريات حيـاته تـزوج للمرة الثانية من هربلييس التي أنجبت له ولداً هو نيقوماخوس. وفي نهـاية الثلاث سنوات سقط هرمياس ضحية خيانة أنوس وتوجه أرسطو إلى ميثلين وهناك ظل لعدة سنين إلى أن تلقى دعوة من فيليب ملك مقدونيا لكي يكون مربياً للإسكندر الشاب الذي سيصبح فيما بعد قاهر العالم وكان آنذاك في الثالثة عشرة من عمره. وقد لبى أرسطو الدعوة وواصل تربيته للإسكندر وقد أسبغـا على أرسطو مـظاهر التكـريم. وهناك قصص تـذهب إلى أن البلاط المقـدوني لـم يزوده فحسب بـاعتمادات لمـواصلة التعليم بل زوده بـآلاف العبيد لجميع العينات اللازمة للبحث والدرس.

ومن المحتمل أن هذه القصص كاذبة ومن المؤكد أنها مليئة بالمبالغة. ولكن مما لا شك فيه أنه في أبحاثه العلمية والفلسفية كان معززاً بتأثير البلاط وأنه لم ينشغل بالبحث عن عون إذا كـان هناك ضـرورة لذلـك. وعند وفـاة الملك فيليب تولى الاسكندر الملك ولقد انتهت حقبة دراسـاته الآن وبـدأ يتخذ الاستعدادات لفتوحاته المتعاقبة. وانتهت مهمة أرسطو فعاد إلى أثينـا التي لم يزرها منذ وفاة أفلاطون ولقد وجد المدرسة الأفلاطونية مزدهرة تحت أمرة أكزنيقراط كما وجد أن الأفلاطونية هي الفلسفة السائدة في أثينا. ومن ثم أنشأ لنفسه مدرسة خاصة بـه في مكان يسمى اللوقيـوم ويقترن بهـذا أن أتباعه أصبحوا يعرفون في السنوات التالية باسم المشائين وهو اسم جاء من عادة أرسطو المشي وهو يلقي محاضراته.

واستمرت فترة إقامته في أثينا ثلاث عشـرة سنة وكـان مشغولاً خـلالها برئاسة المدرسة والأعمال الأدبية. ويبدو أن هذه الفترة كانت أثمر فتـرة في حياته. وليس هناك شك أن معظم كتاباته الهامة قد ألفت في ذلك الوقت. ولكن في نهاية هذه الفترة تغيرت حظوظه في عام ٣٢٣ ق.م..

توفي الإسكندر الأكبر فجأة في بابل وسط انتصـارته. وكـانت الحكومة الأثينية في أيدي حزب موال للمقدونيين. وعند وفـاة الإسكندر أطيـح بهذا الحزب وظهرت ردة عامة ضد كل ما هو مقدوني. ولقد كان الإسكندر يعد عند اليونان بمثل ما كان نابليون يعد في أوروبا منذ قرن.

لقد أهان المدن اليونانية الحرة، بل لقد نهب حتى مدينة طيبة، وعاشت اليـونان كلهـا في رعب دائم خشية الغـزو. ولمـا أتم هـذا الخـوف بـوفـاة الإسكندر انفجر شعور عام ضد مقدونيا وظهر حزب معاد للمقدونيين وتولى السلطة. ولقد كان أرسطو يعد دائماً ممثلاً وراعيـاً للبلاط المقـدوني. وإن كان في الواقع لم يكن على وئام في الفترة الأخيرة مع الإسكندر الأوتوقراطي الفردي النزعة ووجه إليهم إتهام بعدم التقوى وحتى يفلت من العقاب هرب إلى خاليكس في أيوبياي وذلك على حد قوله حتى لا تكون أمـام الأثينيين فرصة أخرى للخطيئة في حق الفلسفة كما فعلوا من قبل في شخص سقراط وربما كان عازماً على العودة إلى أثينا بمجرد هدوء العاصفة. ولكن في أول سنة من إقامته في خاليكس انتابه مرض فجائي ومات في سن الثالثة والستين عام ٣٢٢ ق.م..

ويقال إن أرسطو قد ألّف حوالي أربعمـاية كتـاب وتخف دهشتنا لهـذا الإنتاج نوعاً ما عندما نتذكر أن ما يسمى هنا (كتاباً) مماثل كثيراً لما نسميـه فصلاً في البحث الحديث وقد فقد أكثر من ثلاثة أرباع هذه الكتابات ولكن لحسن الحظ ما بقي لنا هو بلا شك الجزء الأهم وقد توفر لدينا فيه قدر رائع كامل من المذهب الأرسطي الكامل في كل أقسامه. وعلى أية حـال وصل إلينا معظم الكتابات في حالة مبتورة، نجد هذا بصفة خاصة في «الميتافيزقا» وهذا البحث ناقص وربما تركه المؤلف نفسه ناقصاً عنـد وفاتـه. ولكن إذا استبعدنا هذا فأننا نجد أن عدة كتب من «الميتافيـزيقا» هي بـلا شك كتب منحولة. وواضح أن كتباً أخرى وردت بترتيب خاطىء. ونحن نجد أن كتاباً من الكتب يتوقف في منتصف البحث وعندما نبدأ الكتاب التالي نجد أننا في

منتصف موضوع مختلف اختلافاً تاماً، وهناك تكرارات متعددة وأجزاء من الكتاب تبدو كما لو كانت ملاحظات مدونة للمحاضرات، وهناك عدة استطرادات وهذه الخصائص نفسها نجدها في كتابات أرسطو الأخرى وأن كان بدرجة أقل. ويبدو الأرجح أن لم يكن مقصوداً به أن تنتشر وهي في حالتها الراهنة، فينقصها التنقيح النهائي واللمسات النهائية، وبرغم هذه النواقص فإن الكتابات هائلة في الحجم وواضحة بما فيه الكفاية لتمكننا لنتتبع كل المواقف الرئيسية في تفكير أرسطو.

لقد رأينا ـ في حالة أفلاطون ـ وقد امتد نشاطه الأدبي لفترة نصف قرن وقد كانت فلسفته خلالها في حالة تطور دائم أصبح من المهم تتبع هذا التطور حسب ترتيب محاوراته. والشيء نفسه ليس صحيحاً في حالة أرسطو، فكل كتاباته أو تلك التي وصلت إلينا يبدو أنها كتبت خلال الثلاث عشرة سنة من حياته وهو في أثينا أي بعد أن تجاوز الخمسين. لهذا فقد كان مذهبه مكتملاً وناضجاً وفي كامل تطوره ومسألة ترتيب كتابته ليست بذات أهمية. وعلى أية حال فإن نتيجة البحث النقدي تبين أنه بدأ على الأرجح بالأعمال المختلفة عن المنطق ويأتي بعد هذا العلم الفيزيائي ثم الكتب الأخلاقية السياسية وأخيراً كتاب «الميتافيزيقا» الذي ترك ناقصاً.

ولا يجب أن ننسى أن أرسطو لم يكن فيلسوفاً فحسب بالمعنى الحديث الضيق لهذا المصطلح، لقد كان إنساناً صاحب تعاليم شاملة كلية، ولم يكن هناك فرع من فروع المعرفة لم يجذب انتباهه، ولم يكن أعظم خبير فيه في عصره فيما عدا الرياضة على الأرجح، ولذلك فهو أبعد ما يكون عن كونه فيلسوفاً مجرداً. حتى أن ميوله الطبيعية كامنة بالأحرى في مجال العلم الطبيعي عن الفكر المجرد، غير أن تصميمه يبدو أنه كان يشتغل على حقل المعرفة كله مستوعباً كل العلوم المجردة ورفض ما يبدو خاطئاً عند سابقيه سيفاً للباقي تطورات واقتراحات قيمة خاصة به. وعندما يكون علم لم يكن له وجود من قبل فإن خطته تتضمن تأسيس علوم جديدة تكون هناك ضرورة

ومن ثم أصبح مؤسس علمين على الأقل هما المنطق وعلم الحيوان. وهكذا كان فذاً في كل أنواع المعرفة مما يستحيل بالنسبة لرجل واحد في الأزمنة الحديثة. وتشمل أعماله أبحاثاً عن المنطق والميتافيزيقا والأخلاق والسياسة والفن. وكتب عن مبادىء الخطابة وعلم الفلك تحت عنوان «في السماء» وآخر عن علم الأرصاد الجوية ويتناول العديد من أبحاثه علم البيولوجي عن حياة الحيوان الذي شغف به للغاية. وتشمل أبحاثه كتباً عنوانها «حول أعضاء الحيوانات» و«حول حركات الحيوانات» و«حول أصل الحيوانات» وكذلك بحثه العظيم «أبحاث حول الحيوانات» وهو يحتوي على قدر هائل من المعلومات جمعها من مصادر عديدة. ومن الحق أن جانباً كبيراً من هذه المعلومات أصبحت من قبيل الخيال ولكن كان هذا أمراً محتماً في طفولة العلم. وقد اعتبر أن أرسطو أظهر معرفته بحوالي خمسمائة نوع من مختلف الكائنات الحية وإن كان بطبيعة الحال لم يصنفها بالطريقة الحديثة وبهذه الكتب عن الحيوانات أسس علم الحيوان ولم يكن هناك أحد قبله قام بدراسة خاصة لهذا الموضوع.

ولقد قيل إن كل إنسان إما أن له عقلية من النمط الأرسطي أو عقلية من النمط الأفلاطوني. ولما كان هذا القول يتضمن أن أرسطو وأفلاطون متعارضان. فإنه أقل من نصف الحقيقة. وما من فهم أصيل لأرسطو يستطيع أن يعزز الرأي القائل إن مذهبه الفلسفي معارض تماماً لمذهب أفلاطون، بل الأفضل القول إن أرسطو كان أعظم الأفلاطونيين لأن مذهبه لا يزال مؤسساً على المثال وهو محاولة لتأسيس مثالية متحررة من نواقص مذهب أفلاطون، أن مذهبه في الواقع هو تطور للأفلاطونية. فما هو السبب ـ إذن ـ في انتشار الفكرة القائلة إن أرسطو عكس أفلاطون ولقد (كانا) متعارضين في عدة أمور هامة، لكن كان هناك إتفاق أساسي بينهما يعد أعمق من اختلافاتهما. والاختلافات مصطنعة إلى حد كبير والإتفاق عميق للغاية، ومن ثم فإن الاختلافات هي الأكثر وضوحاً. والاختلافات أيضاً هي التي

كانت الأكثر وضوحاً عند أرسطو نفسه. والرأي الشائع نشأ إلى حد كبير من أن أرسطو لم يترك فرصته إلا وهـاجم النظرية الأفلاطونية عن المثل. ولقد كان باستمرار متهماً بتأكيد الاختلاف بينه وبين أفلاطون لكنه لم يقل شيئاً عن الإتفاق غير أنه ليس في استطاعة إنسان أن يحكم على علاقاته العميقة مع أسلافه ومعاصريه ولا يحدث إلا بعد كر السنين عنـدما يهـدأ غبار المعـركة تحت صـوت المـاضي فيمكن المؤرخ أن يتبيّن حقيقـة الأمـور وينفـذ في العلاقات الخاصة بكل رجل عظـيم مع العصـر الذي كـان فيه. لقـد كان أفلاطون هو مؤسس المثالية وكانت مثالية في نـواح عديـدة فجة ولا تطاق، وكانت رسالة أرسطو الخاصة هي إزالة هذه الأمور الفجة وتطوير الأفلاطونية إلى فلسفة مقبولة، ولقد كان طبيعياً ضرورة أن يؤكد الأمور الفجة التي ناضل بشدة للتغلب عليها أكثر من تأكيد بنية الحقيقة تلك التي سبق لأفلاطون أن طورها إلى ما كانت تقتضي تناولاً خاصاً من جانبه ولقد كانت الاختلافـات بينه وبين سابقه التي كانت أكثر وضوحاً بالنسبة له ولهذا كان مهتماً أن يتخذ موقفاً إشكالياً تجاه أستاذه على نحو شامل.

ولكن إذا كان الإتفاق أكثر عمقاً عن الاختلافات وقائماً على الاعتراف بالمثال علي أنه الأساس المطلق للعالم فإن الاختلافات لا تقل في هذا لفتاً للأنظار أولاً أن أرسطو يحب الحقائق والوقائع وما يريده هـو دائماً المعـرفة العلمية المحددة أما أفلاطون فهو من الجهة الأخرى ليس لديه حب للحقائق ولا موهبة للأبحاث الفيزيائية وما يميز أرسطو بشأن مـذهب أفلاطـون هو احتقار هذا المذهب لعالم الحس. أن الحط من موضوعات الحس واعتبار معرفتها بلا قيمة هو صفة أساسية في تفكير أفلاطون غير أن عالم الحس هو عالم الحقائق والوقائع ولقد كان أرسطو شغوفاً للغاية بالوقائع ولا يهم فـرع المعرفة. فقد كان أرسطو يتلقى الواقعة بحماسـة شديـدة، وكانت لا تبـدو لأفلاطون ذات أهمية على الإطلاق عادات بعض الحيوانـات الغامضـة فما يهمه وحده هو متابعة معرفة المثال. لقد اشتط بعيـداً لحد إنكـار أن معرفـة

العالم الحسي يمكن وصفها بأنها معرفة على الإطلاق غير أن عادات الحيوانات تبدو لأرسطو كمسألة جديرة بالبحث لذاتها. ولقد أعرب الفيلسوف البريطاني فرنسيس بيكون في كتابه «الآلة الجديدة» عن احتقاره الشديد لأرسطو والسبب عنده أن أرسطو لا يعبأ بالوقائع بل ينظر المسألة (قبلياً) من دماغه وبدل الفحص المتأني لحقائق الطبيعة يقرر على أساس ما يعده (عقلانياً) أية طبيعة هي التي يجب تناولها ويزيف الحقائق بنظرياته.

ومن الطبيعي أن يكون بيكون ظالماً لأرسطو فلقد كان بيكون مشغولاً مع المفكرين الآخرين في عصره بالقتال الحار ضد الفلسفة المدرسة التي كانت سائدة آنذاك والتي كانت تزعم أنها تمثل تعاليم أرسطو الحقة، ولقد كان حقاً أن الفلاسفة المدرسيين قد نظروا «قبلياً» وتجاهلوا الحقائق أو لقد كان الأمر أشد سوءاً لأنهم رجعوا إلى كتابات أرسطو لتقرير الوقائع التي كان يجب أن تتقرر بالرجوع إلى الطبيعة.

ولقد خلط بيكون بين أرسطو وهؤلاء الأرسطيين المحدثين ونسب إليه أخطاء كانت هي أخطاؤهم حقاً ولم يكن هناك إنسان أكثر احتفاء بالواقع من أرسطو كما هو واضح من أبحاثه عن الحيوانات والتي هي حافلة بالأدلة عن الصبر الغريب والعمل المتأني في جميع الحقائق. وعلى أية حال، فمن الحق أن أرسطو حتى في مجال الحقائق كان قبل كل القدماء متهماً بخطيئة إيراد استدلالات (قبيلة) عندما لا تكون هناك حاجة إليها. ومن ثم لم يكن يمتنع عن القول بأن النجوم يجب أن تتحرك في دوائر لأن الدائرة هي الشكل الكامل، ويمكن اقتباس عدة أمثلة مشابهة، ولكن كان محتماً والعلم في بداياته بدون عون من الأدوات والآلات أو وجود أي كيان للحقائق المتحصلة السابقة أن يقع أرسطو في هذه الخطايا. لقد فهم تماماً الحاجة الأساسية لكل العلوم الطبيعية للبحث المتأني للوقائع ولكن عندما يكون هذا مستحيلاً، لجأ إلى الوسيلة الوحيدة التي في مكنته وهي عقله.

ثانياً: بالرغم من عقلانية أفلاطون سمح للأساطير والشعر أن تساهم

بقدر كبير في تطوير أفكاره بل لقد أظهر ميلاً غريزياً نحو التصوف. وهنا ـ مرة أخرى ـ نجد أن ما يريده أرسطو هو المعرفة المحددة، وكان يؤلمه أن يرى التشبيهات الشعرية تحل محل التفسير العقلاني.

ويعد هذا ثالث اختلاف رئيسي بين أفلاطون وأرسطو وقد انعكس هذا في أسلوبهما النثري. أن أرسطو لا يعبأ إطلاقاً بالزخرفة وبجماليات الأسلوب وهو يستبعدها تماماً من عمله والشيء الوحيد الذي يستهدفه هو المعنى، أن تكون الكلمات معبرة، وهو شغوف للغاية بالفلسفة فلا يفقد نفسه في ضباب الكلمات الجميلة أو يعتني بالتشبيهات والاستعارات بدلاً من الأسباب، بل أن أسلوبه يبدو حتى جافاً ومباشراً وقبيحاً، ولكن ما يفقده في الجمال يكسبه في وضوح التصور لأن كل فكرة أو كل فكرة يرغب في التعبير عنها لها مصطلح محدد. وإذا لم يكن هناك مصطلح له استعمال مشترك يعبر عن الفكرة فإن أرسطو يصكه، ومن ثم فإنه واحد من أكبر مبتدعي المصطلحات في العالم، ولقد اتخذ أو اخترع عدداً هائلاً من المصطلحات، ولا نشتط إذا قلنا إنه يعد مؤسس اللغة الفلسفية لأنه مخترع قاموس من المصطلحات الفنية. وكثيراً من المصطلحات التي لا تزال تستخدم حتى اليوم للتعبير عن أكثر أفكار الإنسان تجريداً هي من اختراع أرسطو.

ولا يجب أن نعترض أن أرسطو كتب بأسلوب علمي صارم لأنه بلا حس جمالي، فالعكس تماماً هو الصحيح. وبحثه عن الفن يظهره على أنه خير ناقد في العالم القديم وهو في تذوقه وتقديره للجميل يبرز أفلاطون بكثير لكنه رأى أن لكل من الفن والعلم مجاله الخاص ومن الخطأ الخلط بين الاثنين ولا شيء يقضي على الفن قد اعتبره حاملاً للاستدلال العقلي. ولا شيء يقضي على الفلسفة قدر السماح بأن يحكمها الشعر. وإذا أردنا الجمال فيجب أن نسير على درب الفن وإذا أردنا الحقيقة فيجب أن نتمسك بالعقل.

ومذهب أرسطو ينقسم إلى خمسة أقسام هي:

المنطق، الميتافيزيقا، الفيزياء، الأخلاق، السياسة:

(٢) المنطق

لا نحتاج إلى أن نقول الشيء الكثير تحت هذا العنوان لأن من يعرف المنطق الشائع في الكتب المدرسية يعرف منطق أرسطو. وأرسطو من بين فرعي الاستدلال الاستنباطي والاستقرائي يعترف ويقر بوضوح بالاستقراء علماً، وهو لم يصغ بوضوح القوانين الأساسية للتفكير الاستقرائي، فهذا لم يتم حتى زمن حديث نسبياً. ولهذا فإن اسمه يقترن بصفة خاصة بالمنطق الاستنباطي الذي كان هو مؤسسه. إنه لم يؤسس هذا العلم فحسب بل أكمله من الناحية العلمية أيضاً. وما نعرفه الآن على أنه «المنطق الصوري» وما هو موجود حتى يومنا هذا في كل الكتب الفلسفية الدراسية ويعلّم في جميع المدارس والجامعات هو في جوهره منطق أرسطو. وكتاباته عن الموضوع تشمل تناوله لقوانين الفكر ومذهب المقومات العشرة والمحمولات الخمسة ومذهب الحدود والقضايا والقياس ورد الأشكال الأخرى للشكل الأول من القياس وهذه العناوين يمكن أن تشكل قائمة بمحتويات كتاب حديث عن المنطق الصوري. ولم يحدث أي تقدم إلا في مجالين من جانب المناطق بعد أرسطو. أن الشكل الرابع من القياس لم يعترف به أرسطو ولم يتناول إلا القياس الحملي ولم يتناول الأقيسة الشرطية ولكن ما إذا كانت هناك قيمة أم لا للشكل الرابع من القياس هي مسألة لا تزال موضع جدال. وبالرغم من أن مذهب الأقيسةالشرطيةضروري فإنه ليس جوهرياً لأن جميع الأقيسة الشرطية ويمكن ردها إلى القياس الحملي، فالقياس الحملي هو النمط الأساسي للاستدلال ويمكن أن نرد إليه كل شكل آخر للاستنباط. وبالنسبة لبقية الأبحاث الضخمة عن المنطق الصوري التي قد أنتجها بعض المحدثين نجد أن الإضافات ليست سوى مسائل متعبة لا قيمة لها وهي ليست سوى شقشقات أكاديمية الأفضل نسيانها بدلاً من

تذكرها. ومن ثم فإن منطق أرسطو يحتوي على كل ما هو جوهري في هذا الموضوع. والأساس الوحيد الذي يمكن به مهاجمته هو تأسيسه الكامل على إجراء تجريبي، ولكن هذه مسألة أخرى. ولكن باعتباره تجميعاً وتنظيماً وتحليلاً لوقائع العقل قد حقق أغراضه دفعة واحدة بضربة معلم واحدة.

(٣) الميتافيزيقا

إن البحث الذي يحمل الآن اسم «الميتافيزيقا» لأرسطو لم يكن يحمل هذا الاسم أصلاً. فإن العنوان الذي اختاره أرسطو لهذا الموضوع هو «الفلسفة الأولى» وهو يعني بها معرفة المبادىء الأولى للكون أو «أشد هذه المبادىء سمواً أو أشدها عمومية. وكل أفرع المعرفة الأخرى ثانوية بالنسبة لهذا العلم لا لأنها أدنى في القيمة بل لأنها أدنى في التسلسل المنطقي وهي تتناول مبادىء أقل عمومية في مجالها.

وهكذا نجد أن جميع العلوم الخاصة تتناول مجالاً واحداً أو غيره للوجود، غير أن «الفلسفة الأولى» يصبح موضوعها «الموجود بما هو موجود» أنها لا تدرس خصائص. إن نظرية أرسطو الميتافيزقية تتطور على نحو طبيعي من جدله ضد نظرية أفلاطون في المثل لأن مذهبه هو بكل بساطة محاولة للتغلب على أشكال القصور التي وجدها عند أفلاطون، ورؤوس الموضوعات الخاصة بهذا الجدال على النحو التالي:

١ - إن أفكار أفلاطون لا تشرح وجود الأشياء، فشرح السبب في أن العالم قائم هنا هو فوق كل المشكلة الرئيسية للفلسفة، وقد فشلت نظرية أفلاطون في الإطلاع بهذا. فإذا ضربنا مثلاً وقلنا حتى وهي تعترف بأن فكرة البياض موجودة فإننا لا نستطيع أن نبين كيف تنتج الموضوعات البيضاء.

٢ - لم يشرح أفلاطون علاقة المثل بالأشياء، فيقال لنا إن الأشياء هي «نسخ» من المثل و«تشارك» فيها ولكن كيف تفهم هذه «المشاركة»؟ يقول

أرسطو إن أفلاطون باستخدامه مثل هذه العبارات لا يعبأ على نحو حقيقي بالعلاقة بل كل ما يقوله هو مجرد «تشبيهات شعرية».

٣ ـ وحتى لو أمكن شرح وجود الأشياء بالمثل فإنه لا يمكن شرح حركتها. فلنفترض أن مثال البياض ينتج الأشياء البيضاء وإن مثال الجمال ينتج الأشياء الجميلة وهكذا، فإنه يتبقى انه لما كانت المثل نفسها ثابتة ولا متحركة فكذلك سيكون العالم الذي هو نسخة منها. وهكذا سيكون الكون سكونياً على نحو مطلق مثل سفينة الشاعر «كولردج» المرسومة على محيط مرسوم غير أن العالم ـ بالعكس ـ هو عالم تغير وحركة وحياة وصيرورة. أن أفلاطون لم يبذل أية محاولة لشرح صيرورة الأشياء التي لا تنقطع وحتى لو كان مثال البياض حتى يفسر الأشياء تظهر وتتطور وتتأكل وتكف عن الوجود، ولكن يمكن تفسير هذا لا بد أن يكون هناك مبدأ ما للحركة في المثل نفسها. غير أنه لا يوجد فهي ثابتة وبلا حياة.

٤ ـ أن العالم يتكون من كثرة من الأشياء، ومهمة الفلسفة شرح سبب وجودها. وعن طريق الشرح كل ما يقوم به أفلاطون هو مجرد افتراض وجود كثرة أخرى من الأشياء هي المثل. غير أن النتجية الوحيدة المترتبة على هذا هو مضاعفة عدد الأشياء التي ستشرح، فكيف تساعدنا مضاعفة كل شيء؟

وأرسطو يشبه أفلاطون برجل عاجز عن أجراء العد بعدد صغير فإنه يتصور أنه إذا ضاعف العدد فسيكون الأمر أمامه أسهل في العد.

٥ ـ من المفروض في المثل أنها لاحسية لكنها في الحقيقة حسية. لقد ظن أفلاطون أن مبدأ لا حسياً ما يجب أن يخطر له لشرح عالم الحس. ولكن لما كان عاجزاً عن إيجاد مثل هذا المبدأ فإن كل ما فعله هو تناول موضوعات الحس وتسميتها لاحسية. لكن في الحقيقة لا يوجد اختلاف بين الحصان ومثال الحصان، بين الإنسان ومثال الحصان سوى التعبير العقيم الخالي من المعنى «في حد ذاته» أو «بصفة عامة» يضاف إلى كل موضوع

للحس يجعله شيئاً يبدو مختلفاً. والمثل ليست سوى موضوعات للحس «مأقنمة» ويشبهها أرسطو بالآلهة المشخصة في الديانة الشعبية.

يقول أرسطو: «وكما أن هذه الآلهة ليست سوى أناس مؤلهين فإن المثل ليست سوى أشياء الطبيعة وقد أضفى عليها الخلود». لقد قيل إن الأشياء هي نسخ للمثل ولكننا نجد في الواقع أن المثل ليست سوى نسخ الأشياء.

٦ ـ ثم يأتي بعد هذا جدل «الشخصي الثالث» وقد سماه أرسطو على هذا النحو من التصوير الذي يلجأ إليه لشرحه، أن المثل مفترضة لكي تشرح ما هو عام مشترك لعدة أشياء. وأينما يوجد عنصر عام مشترك يجب أن يكون هناك مثال من المثل. وهكذا هناك عنصر عام في كل الناس ولهذا هناك مثال للإنسان. ولكن هناك أيضاً عنصر عام مشترك للإنسان الفرد ولمثال الإنسان. ولهذا يجب أن يوجد مثال آخر، هو «الشخص الثالث» لكي يتم شرح هذا. وبين هذا المثال الجديد والإنسان الفرد يجب أن يوجد مثال جديد أخر لشرح ما هو مشترك بينهما وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية.

٧ ـ غير أن أهم اعتراضات أرسطو على نظرية المثل وذلك الذي يلخص كل الاعتراضات الأخرى وفيه ذروة المقاصد والأغراض هو أن هذه النظرية تفترض أن المثل هي ماهيات الأشياء. ومع هذا تضع هذه الماهيات خارج الأشياء نفسها. وأن ماهية شيء ما يجب أن تكون فيه لا خارجه. غير أن أفلاطون يفصل المثل عن الأشياء ويضع المثل بعيداً في عالم غامض خاص بها أن المثال باعتباره كلياً لا يمكن أن يوجد إلا في الجزئي. من الممكن القول إن الحقيقة في كل انجياد هي الجواد الكلي. لكن الجواد الكلي ليس شيئاً يوجد بذاته وفي استقلال عن الجياد الفردية. ومن هنا ينتهي أفلاطون إلى لغو الكلام كما لو كان يوجد ـ بجانب الجياد المفردة التي نعرفها ـ شيء مفرد آخر في موضوع ما يسمى الجواد بصفة عامة أو كما لو كان يوجد بجانب الأشياء البيضاء شيء اسمه البياض.

وهذا في الواقع ذروة التناقض الذاتي في نظرية المثل فهي تبدأ بقولها أن الكلي هو الحقيقي والجزئي هو اللا حقيقي لكنها تنتهي بالحط من شأن الكلي ليصل مرة أخرى إلى الجزئي. ويشبه هذا قولنا إن خطأ أفلاطون يمكن أولاً (حقاً) في رؤيته للجواد على أنه غير حقيقي ولكن يشرع «خطأ» في تصور الحقيقي على أنه وجود.

ومن هذا الإعتراض الأخير تنبع فلسفة أرسطو الخاصة، ومبدأها الأساسي هو أن الكلي هو حقاً الحقيقة المطلقة لكنه كلي لا يوجد إلا في الجزئي. ما هي الحقيقة؟ ما هو الجوهر؟ هذا هو السؤال الأول أمام الميتافيزيقي. والآن الجوهر هو ما له وجود (مستقل) خاص به، أنه ذلك الذي يكون وجوده لا يتدفق فيه من أي مصدر خارج ذاته. وبالتالي فإن الجوهر هو ما لا يكون محمولاً أو صفة أبداً، إنه ذلك الذي يلحق به كل محمول. وهكذا في القضية «الذهب ثقيل» الذهب هو الموضوع أو الجوهر و«ثقيل» هو محموله. والثقل متوقف في وجوده على الذهب ولهذا فإن الذهب لا الثقل هو الجوهر.

والآن ونحن نضع هذا في أذهاننا هل الكليات كما يقول أفلاطون جواهر كلا، لأن الكلي هو مجرد محمول عام مشترك يلحق بعديد من أفراد فئة من الفئات. وهكذا فإن مفهوم الإنسان هو مجرد الشيء المشترك بين الناس جميعاً. أنه نفس المحمول «الإنسانية». لكن الإنسانية لا يمكن أن توجد بمعزل عن البشر مثلما الثقل لا يمكن أن يوجد بمعزل عن الشيء الثقيل. إذن فإن الكليات ليست جواهر. لكنها ليست أيضاً جواهر جزئية لأنه لا يوجد شيء يكون جزئياً ومعزولاً بشكل مطلق. فإذا كانت الإنسانية لا توجد بمعزل عن الناس وكذلك الناس لا يوجدون بمعزل عن الإنسانية أنزع من الإنسان الشيء المشترك بينه وبين الآخرين وما هو مشترك بينه وبين الأشياء الأخرى وسوف نجد أنك وقد جردته من كل صفاته لن يبقى شيء بالمرة. نحن نقول الذهب ثقيل وأصفر وقابل للطرق الخ والآن فإن الثقل

والصفرة والصفات الأخرى لا يمكن أن توجد بمعزل عن الـذهب لكن من الحق أيضاً أن الذهب لا يمكن أن يوجد بمعزل عن صفاته. انزع عنـه كل صفاته في الفكر ثم اسأل نفسك ما هو الذهب بمعـزل عن صفاتـه. سوف تجد أن عقلك صفحة بيضاء تماماً.

إنك بنزع الصفات قد نزعت الذهب نفسـه. أنه لا يمكن التفكيـر في الذهب إلا من خلال صفاته لهذا فإن الذهب يعتمد على الصفات من أجل وجوده بقدر ما ان الصفات تعتمد على الذهب. ومن ثم فإنه لا يمكن اعتبار أي منهما جوهراً بمعزل عن الآخر. غير أن الصفات هي العنصر الكلي في الذهب، والذهب بـدون الصفات هـو الجزئي والمعـزول تمامـاً. فأولاً إن الصفرة هي صفة يشترك فيها هذا الذهب وذلك الذهب. ومن ثم فهي كلية وكذلك بالنسبة لكل الصفات. وحتى لو كانت قطعة خاصة من الذهب لها صفة ليست في بقية الذهب إلا أن هذه الصفة لا تزال خاصية لشيء آخر في الكون وإلا فإنها تكون مجهولة. أن كل صفة هي بالتالي كليـة، ثانيـاً: أن الذهب بدون صفـاته هـو الجزئي المـطلق. لأن الوجـود إذا سلب من كل صفاته فإنه يسلب فيه ما هو مشترك مع الأشياء الأخرى، أنه يسلب منـه كل كلية يمتلكها ويظل جزءاً مطلقاً. ومن ثم فـإن الكلي ليس جوهـراً وكذلـك الجزئي. أن كلاً منهما لا يستطيع أن يوجد بمعزل عن الآخر. أن الجوهـر يجب أن يكون مركباً من الاثنين، أنه يجب أن يكـون الكلي في الجزئي. وهذا يعني أن ذلك وحده الذي يكون جوهـراً هو الشيء الجـزئي، الذهب - مثلاً - بكل صفاته المحمولة عليه.

وعادة ما يسود الاعتقاد أن أرسطو يتناقض مـع ما قـرره من قبل من أن الشيء الفردي المركب من الكلي والجزئي هو الجوهري، غير أنه يسمـح فيما بعد بواقع أسمى للكل، أو «الصورة» كما يسميها ويذكر في الواقع - كما هو الشأن عند أفلاطون - أن الكلي هو الـوحيد الكلي بشكـل مطلق أي أن الكلي هو الجوهر. وأنا لا أتفق على أنـه يوجـد أي تفكك لـدى أرسطو أو

بالأحرى أن التفكك هو تفكك في الكلمات لا في الفكر. إننا يجب أن نتذكر أنه عندما يقول أرسطو إن الفردي لا الكلي هو الجوهر فإنه يفكر في أفلاطون. ومع هذا انه يتفق مع أفلاطون ان الكلي هو الحقيقي. وعندما يقول إن الكلي ليس جوهراً فإنه يقصد ـ ضد أفلاطون ـ أنه ليس موجوداً أن ما يوجد وحده هو الشيء الجزئي المركب من الكلي والجزئي. وعندما يقول أو يضمن في كلامه أن الكلي هو الجوهر فإنه يعني أنه بالرغم من أنه ليس موجوداً إلا أنه حقيقي. أن كلماته متناقضة لكن معناه ليس كذلك. أنه لم يعبر عن نفسه بوضوح كاف، وهذا هو كل ما هنالك والتطور اللاحق في «ميتافيزيقا» أرسطو متوقف على مذهبه في العلية وعلى أية حال فإن المقصود بالعلية هنا يعني تصوراً أكثر اتساعاً عما هو مفهوم من هذا المصطلح في الأزمنة الحديثة. ولتوضح التفرقة بين العلل والأسباب فإن علة شيء ما لا تعطي سبباً معقولاً له ومن ثم لا تفسره. أن العلة ليست إلا ميكانيزما به يستخلص عقل ما منه نتائجه. أن الموت ينجم عن الحادثة أو المرض لكن هذه العلل لا تفسر شيئاً بشأن السبب الذي ينبغي أن يوجد به الموت أصلاً في العالم. والآن إذ نحن تقبلنا هذه التفرقة فإننا يمكننا أن نقول إن تصور أرسطو للعلة يتضمن الشيئين اللذين نطلق عليهما العلل والأسباب. أن ما هو ضروري سواء كان حقائق أو مبادىء، سواء كان عللاً أو سبباً لفهم وجود شيء ما فهماً كاملاً أو حادثة من الأحداث وارد في الفكرة الأرسطية عن العلية.

فإذا أخذنا العلية بهذا المعنى الواسع فإن أرسطو يجد أن هناك أربعة أنواع من العلل المادية والفاعلة والصورية والعلة الغائية. وهذه ليست عللاً بديلة، فليس المقصود لكي نشرح أي شيء أن ننتقي علة أو أخرى بل أن العلل الأربعة يجب أن تكون ماثلة، في كل حالة من الوجود أو إنتاج شيء من الأشياء فإن العلل الأربعة تعمل في وقت واحد. زيادة على ذلك فإن العلل الأربع نفسها موجودة معاً في الإنتاج الإنساني والكوني. موجودة في

إنتاج المواد المصنعة على يد الإنسان وفي إنتاج الأشياء على يد الطبيعة وعلى أية حال هي أكثر وضوحاً ويمكن رؤيتها على نحو أسهل في الإنتاج البشري ذلك الإنتاج الذي نختار منه مثلاً. أن العلة المادية لشيء ما من الأشياء هي الهيولي التي يتكون منها. أن الهيولي هي المادة الخام التي تصبح هي الشيء. فمثلاً في عمل تمثال من البرونز للإله هرمس فإن البرونز هو العلة المادية للتمثال وربما يفضي هذا المثل بالإنسان أن يفترض أن أرسطو يعني بالعلة بالمادية هو ما يسميه نحن المادة. الجوهر الفيزيائي مثل النحاس أو الحديد أو الخشب.

وكما سوف نتبين بعد قليل أن المسألة ليست على هذا النجو بالضرورة بالرغم من أن المسألة على هذا النحو في هذا المثل. والعلة الفاعلة يحددها أرسطو دائماً على أنها علة الحركة. أنها الطاقة أو القوة المحركة المطلوبة لأحداث التغير. ويجب أن نتذكر أن أرسطو لا يعني بالحركة مجرد تغير في المكان بل يعني التغير من أي نوع. أن تغير ورقة من اللون الأخضر إلى اللون الأصفر لهو تغير في الحركة بالمعنى الذي عنده بمثل ما أن سقوط حجر من الحجارة هو حركة إذن فإن العلة الفاعلة هي علة كل تغير. ومن المثل المضروب أن ما يسبب البرونز لكي يكون تمثالاً أي ما ينتج هذا التغير هو النحات، لهذا فإنه العلة الفاعلة للتمثال. والعلة الصورية يحددها أرسطو فإنها جوهر وماهية الشيء، والآن نجد أن ماهية الشيء واردة في تعريفه غير أن التعريف هو شرح المفهوم. ولهذا فإن العلة الصورية هي المفهوم أو هي ـ كما يسميها أفلاطون ـ مثال الشيء. وهكذا تعاود مثل أفلاطون الظهور في أرسطو كعلل صورية. والعلة الغائية هي النهائية، والغرض أو الهدف الذي تستهدفه الحركة. فعندما يتم إنتاج التمثال فإن غاية هذا النشاط، أي ما يستهدفه النحات هو التمثال المكتمل نفسه. والعلة الغائية للشيء بصفة عامة هو الشيء ذاته، الوجود المكتمل للشيء.

وهكذا نستطيع أن نتبين في التوكيف أن هذا التصور للعلة أكثر رحابة

من التصور الحديث، فإذا أخذنا تعريف الفيلسوف البريطاني جون ستيوارت مل للعلة على أنها «الحد السابق غير المتغير واللامشروط فإننا نجد أنه يحدد العلة على أنها «الحد السابق غير المتغير واللامشروط للظاهرة» وهذا التعريف يستبعد العلة الغائية في التو، لأن العلة الغائية هي النهاية وليست حداً سابقاً في الزمان. كما أنها لا تتضمن العلل الصورية، وذلك لأننا لا نفكر الآن في مفهوم الشيء باعتباره جزءاً من علته. ولا يتركنا هذا إلا مع العلتين المادية والفاعلة وهاتان العلتان تتفقان على نحو فج مع الأفكار الحديثة عن المادة والطاقة. وحتى العلل الفاعلة لأرسطو تبدو في ضوء اعتبار أرحب أنها مستبعدة من الفكرة الحديثة عن العلية. فبالرغم من أن العلة الفاعلة هي الطاقة التي تنتج الحركة فإن العلم الحديث يعتبرها طاقة آلية خالصة على حين أن أرسطو يفكر فيها ـ كما سوف نتبين ـ كقوة مثالية لعمل منذ البداية بل من النهاية. ولكن لا يجب أن نعترض من قولنا إن الفكرة الحديثة للعلية تستبعد العلتين الصورية والغائية فإننا نعني أن أرسطو مخطيء في إضافتها أو أن الفكرة الحديثة أفضل من فكرة أرسطو. أن المسألة ليست مسألة أفضلية أو لاأفضلية على الإطلاق. إن العلم الحديث لا ينكر بالمرة حقيقة العلتين الصورية والغائية. كل ما هنالك أنه يعتبرها خارج مجاله، فليست وظيفة العلم ما إذا كانتا موجودتين أم لا. ومع تقدم المعرفة يحدث التمايز وتقسيم العمل، ويعتبر العلم مجاله هو العلل الآلية ويترك العلتين الصورية والغائية للفيلسوف لشرحهما. وهكذا نجد ـ على سبيل المثال ـ أن العلل الصورية ليست موضع نظر العلم لأنها ليست بالمعنى الحديث عللاً على الإطلاق. فهي ما أسميناه بالأسباب. فإذا كان علينا أن نشرح وجود شيء ما في الكون فإنه من الضروري إدراج علل صورية ومفاهيم لإظهار لماذا توجد الأشياء ولإظهار أسبابها في الواقع. غير أن العلم لا يبذل أية محاولة لتفسير وجود الأشياء فهو يأخذ وجودها قضية مسلمة ويحاول أن يتبع تاريخها وعلاقاتها ببعض ولهذا فهو لا يتطلب العلل الصورية. أنه يريد أن يطرح التصور الآلي للكون ومن ثم لا ينظر إلا

في العلل الآلية. غير أن نظرية أرسطو باعتبارها فلسفة أكثر منها علماً تشمل كلاً من مبادىء الآلية والغائية.

لم تكن من عادة أرسطو أن يعرض لنظرياته كما لو كانت شيئاً جديداً تماماً تصدر لأول مرة من عقله. فهو في هجومه على أية مشكلة كانت عادته أن يبدأ بالتيار السائد والآراء السابقة لينقدها ويطرح ما لا قيمة له لكي يستبقي خلاصة الحقيقة ويضيف إليها اقتراحاته وأفكاره الأصلية. ونتيجة هذه العملية تأتي نظريته الخاصة التي يعرضها لا على أنها جديدة تماماً بل كتطور لآراء السابقين. وهذا المسار هو الذي يتبعه أيضاً في الموضوع الراهن. فالمقالة الأولى في كتاب «الميتافيزيقا» هو تاريخ لكل الفلسفة السابقة من طاليس إلى أفلاطون لإظهار كيف أن العلل الأربعة قد أدركها السابقون عليه. يقول إن العلة المادية قد جرى تبينها منذ البداية، فالأيونيون آمنوا بهذه العلة لا بعلة أخرى وقد سعوا إلى شرح كل شيء عن طريق المادة وأن كانوا قد اختلفوا فيما بينهم عن طبيعة العلة المادية فوصفها طاليس بأنها الماء ووصفها إنكسماندريس بأنها الهواء، ولقد تحدث عنها بأشكال مختلفة الفلاسفة المتأخرون واعتقد هيرقليطس أنها النار واعتقد أمبادوقليس أنها العناصر الأربعة. واعتبرها انكساجوراس عدداً لا متناهياً من أنواع المادة. غير أن النقطة الجوهرية هي أنهم أدركوا الحاجة الضرورية لعلة مادية على نحو ما لتفسير الكون.

إذن فقد افترض المفكرون الأول الأيونيون هذه العلة الواحدة فحسب ويقول أرسطو: لكن مع تقدم الفكر وظهور فلاسفة آخرون على الساحة «فإن الشيء نفسه قد أرشدهم» فقد تبين ضرورة وجود علة ثانية لتفسير الحركة وصيرورة الأشياء. غير أن المادة نفسها لا تنتج حركتها، فالخشب ليس علة تحوله إلى سرير. كما أن النحاس ليس علة تحوله إلى تمثال، ومن ثم نشأة فكرة العلة الفاعلة. أن الإيليين لم يتبينوها لأنهم أنكروا الحركة ولهذا فبالنسبة لهم لا يمكن إفتراض علة للحركة. ويرى أرسطو أن بارمنيدس مع

هذا قد تأرجح حول هذه النقطة وأباح على شكل غامض وجود علة ثانية عينها على أنها الحار والبارد. والإشارة بطبيعة الحال إلى الجزء الثاني من قصيدة بارمنيدس. وقد افترض الفلاسفة الآخرون على نحو واضح وجود علة فاعلة لأنهم ظنوا أن عنصراً واحداً ـ النار على سبيل المثال ـ أكثر فاعلية من العناصر الأخرى، أي أنه أكثر إنتاجاً للحركة ومن المؤكد أن أمبيدوكليس قد قال بفكرة العلة الفاعلة لأنه عين القوى المحركة بأنها التناغم والتنافر، الحب والكراهية. كما استخدم انكسا جوراس أيضاً العقل على أنه قوة محركة.

وربما أدرك العلل الصورية أيضاً الفيثاغوريون أن الأعداد أشكال أوصور غير أنهم أحطوا على نحو مباشر من العلة الصورية لتصل إلى مستوى العلة المادية بإعلانهم أن العدد هو الخامة أو المادة التي تصنع منها الأشياء.

وكان أفلاطون وحده هو الذي بين بوضوح ضرورة العلة الصورية. لأن العلل الصورية ـ كما رأينا ـ هي نفسها مثل أفلاطون. غير أن فلسفة أفلاطون لا تتضمن سوى علتين من العلل الأربعة هما العلة المادية والعلة الصورية لأن أفلاطون جعل الأشياء جميعاً من المادة والمثل، ولما كانت المثل ليس فيها مبدأ الحركة فإن مذهب أفلاطون لا يحتوي على علة فاعلة. أما بالنسبة للعلل الغائية فان لدى أفلاطون فكرة غامضة هي أن كل شيء من أجل «الخير» لكنه لم يستخدم هذا التصور ولم يطوره. ولقد أدرج انكساجوراس العلل الغائية في الفلسفة فان مذهبه عن العقل المشكل للعالم يفترض أن يفسر التصميم والغرض اللذين يعرضهما الكون ولكن مع تطور مذهبه نسي هذا الأمر واستخدم العقل لا لشيء سوى كجانب من الآلية لتفسير الحركة وهكذا تركه يهبط إلى شيء لا يزيد شيئاً عن العلة الفاعلة.

والنتيجة أن أرسطو يجد العلل الأربع جميعاً قد اعترف بها السابقون عليه بدرجة أو بأخرى وفي رأيه أن هذا يدعم مذهبه تدعيماً شديداً. ولكن أينما تكون العلتان المادية والفاعلة مفهومتين بوضوح فإن السابقين عليه ليس

لديهم سوى تصور ضبابي غامض ومعتم لقيمة العلتين الصورية والغائية.

والخطوة التالية في ميتافيزيقا أرسطو هي رد هذه المبادىء الأربعة إلى مبدأين سماهما الهيولي والصورة. ويحدث هذا التنقيص في عدد العلل عن طريق إظهار أن العلة الصورية والعلة الفاعلة والعلة الغائية كلها تنصهر في تصور وحيد للصورة.

أولاً: نجد أن العلة الصورية والعلة الغائية شيء واحد وذلك لأن العلة الصورية هي الماهية، المفهوم، فكرة الشيء. والآن فإن للعلة الغائية أو النهاية هي ببساطة تحقق فكرة الشيء في الواقع، أن ما يهدف إليه الشيء هو التعبير المحدد لصورته، أنه يستهدف صورته. وهكذا فإن الغاية، العلة الغائية هي نفس العلة الصورية.

وثانياً: فإن العلة الفاعلة هي نفسها العلة الغائية لأن العلة الفاعلة هي سبب الصيرورة والعلة الغائية هي نهائية الصيرورة، أنها ما يصير. وفي رأي أرسطو أن ما يسبب الصيرورة هو ملك الذي تستهدفه من النهاية فحسب أن مسعى الأشياء جميعاً هو نحو النهاية والغاية ويوجد بسبب النهاية أو الغاية نفسها علة الصيرورة والحركة أي أن العلة الغائية هي العلة الفاعلة الحقيقية ويمكننا أن نبين هذا أيضاً بشكل أكثر تحديداً في حالة المنتجات الإنسانية فيها يسعى نحو الغاية مدرك على حين أنه في الطبيعة غير مدرك أو غريزي، والعلة الفاعلة للتمثال هي النحات فهو الذي يحرك النحاس ولكن ما يحرق النحاس ويجعله يشتغل على النحاس هو فكرة التمثال المكتمل في عمله أن فكرة الغاية، العلة الغائية هي هكذا العلة القصوى الحقيقية للحركة وكل ما هنالك في علة الإنتاج البشري أن فكرة الغاية مثله بالفعل إلى أقل النحات كدافع وفي الطبيعة لا يوجد عقل فيه تكون الغاية واعية ومع هذا فان الطبيعة تتحرك نحو الغاية والغاية هي علة الحركة وهكذا نجد أن ثلاثة علل مسماة تنصهر في فكرة واحدة يسميها أرسطو صورة الشيء، وهذا لا يترك إلا العلة

المادية دون ردها إلى أي شيء آخر وهكذا نترك للتناقض الوحيد بين الهيولي والصورة.

والآن، لما كانت الهيولي والصورة هما المقولتين الرئيسيتين في فلسفة أرسطو وبهما يهدي إلى تفسير الكون بأكمله فإن من الجوهري أنه ينبغي علينا تماماً أن نفهم خصائصهما. فأولاً الهيولي والصورة غير منفصلتين ونحن نفكر فيهما كشيئين منفصلين. لكي نفهمها بوضوح وهذا حق تماماً لأنهما مبدآن متناقضان ومن ثم فهما منفصلان في الذهن ولكنهما غير منفصلين على الإطلاق في الواقع فلا يوجد شيء باعتباره صورة بدون هيولي أو توجد هيولي بدون صورة أن كل شيء موجود أي كل شيء فردي هو مركب من الهيولي والصورة. ويمكننا أن نقارنهما في هذا المجال بالمادة وشكل الشيء وإن كان يجب أن نكون حريصين في ألا نعتقد أن الصورة هي مجرد شكل. أن الهندسة تعتبر الأشكال كما لو كانت موجودة في حد ذاتها. ولكن في الواقع نحن نعرف أنه لا توجد أشياء مثل المربعات والدوائر والمثلثات فلا توجد إلا أشياء مربعة وأشياء مستديرة إلخ. ولما لم تكن هناك أشكال بدون أشياء فكذلك لا توجد أشياء بدون أشكال. إننا نتحدث عن أشياء لا شكل لها.. ولكن هذا لا يعني سوى أن شكلها غير منتظم أو غير معتاد فلا بد للشيء أن يكون له شكل ما. ومع هذا فإنه بالرغم من أن الشكل والمادة لا ينفصلان في الواقع فهما مبدآن متناقضان وهما منفصلان في الفكر. والهندسة على حق تماماً في تناولها للأشكال كما لو كانت توجد في حد ذاتها ولكنها مع هذا لا تتناول إلا مع التجريدات. وبالمثل فإن الهيولي والصورة لا ينفصلان إطلاقاً وأن التفكير في الصورة في ذاتها أو الهيولي في ذاتها لهو مجرد تجريد فلا يوجد مثل هذا الشيء وفي الحقيقة أن تصور أن الأشكال يمكن أن توجد بنفسها لهو الخطأ عينه الذي اتهم به أرسطو أفلاطون كما رأينا فالصورة هي المثال ولقد تصور أفلاطون أن المثل توجد في عالم خاص بها. ومن هذا أيضاً نستطيع أن نتبين أن الصورة هي

الكلي والهيولى هي الجزئي لأن الصورة هي مثال والمثال هو الكلي. والقول بأن الصورة والهيولى لا يمكن أن يوجدان بمعزل عن بعضهما هو نفس قولنا إن الكلي لا يوجد إلا في الجزئي والذي ـ كما رأينا ـ هو النغمة الرئيسية في فلسفة أرسطو. ولكننا الآن إذا وجدنا بين الهيولي والعنصر الجزئي في الأشياء فيجب أن نكون حريصين لفصلهما، لأن كل فردي ـ حسب رأي أرسطو ـ هو مركب من الهيولي والصورة، مركب من الجزئي والكي. وعندما نقول إن الهيولى هي الجزئي فإننا لا نقصد أنها مركبة بل نقصد أنها الجزئي المطلق الذي ليس فيه كلي على الإطلاق. لكن الجزئي المطلق والمعزول ليس موجوداً. فمثلاً أن قطعة من الذهب لا توجد إلا بفضل خصائصها: الصفرة، الثقل الخ، وهذه الصفات هي ما لها بشكل مشترك مع الأشياء الأخرى حتى أن الجزئي كجزئي ليس له وجود ولكن هذا عين قولنا وما قلناه من قبل أن الهيولي لا وجود لها بمعزل عن الصورة.

وخطأ طبيعي مماثل لو نحن افترضنا أن أرسطو يقصد بالهيولى عين ما نقصده نحن بالجوهر الفيزيائي مثل الخشب أو الحديد وأن ما يقصده بالصورة هو الشكل بكل بساطة، والآن وبالرغم من أن هناك صلة قربى في الأفكار فإن هذين الزوجين من الأفكار غير متماثلين. فلنبدأ بالهيولى. أن فكرتنا العادية عن المادة كجوهر فيزيائي هي تصور أي أن الشيء الذي تسميه مادياً هو مادة على نحو إطلاقي مرة وإلى الأبد، أنه ليس مادياً من جهة ما ولا مادياً من جهة أخرى فهو في كل علاقة ممكنة هو مادة ويظل مادة. كما أنه خلال صيرورة الزمن لا يكف عن كونه مادة.

أن النحاس لا يصبح أي شيء إلا أن يكون مادة أو هيولى. ومما لا شك فيه توجد في الطبيعة تغيرات وتحولات لمادة إلى مادة أخرى فمثلاً يتحول الراديوم إلى هيليوم ونحن نعرف أن النحاس يمكن أن يتحول إلى رصاص، ولكن حتى مع هذا التحول أنه لا يكف عن أن يكون مادة أو هيولي. غير أن تصور أرسطو للهيولي هو تصور نسبي، فالهيولي والصورة متفقتان، وهما

يصبان في بعضهما فالشيء هو من ناحية هيولي ومن ناحية أخرى صورة، وفي كل تغير تكون الهيولي هي ذلك الذي يصبح، ذلك الذي يطرأ عليه التغير والصورة هي ما يحدث التغير من أجله. أن ما يصبح هو اليهولي وما يصبح عليه هو الصورة. أن الخشب هيولي إذا نظر إليه من ناحية علاقته بالسرير لأنه هو الذي يصبح سريراً، غير أن الخشب هو الصورة إذا نظر إليه في علاقته بالنبات التام لأنه هو الذي يصبح عليه النبات. أن شجرة البلوط هي صورة جوزة البلوط لكنه هي هيولي الأثاث المصنوع من البلوط. أن الهيولي والصورة مصطلحان نسبيان وهما يظهران أيضاً أن الصورة ليست مجرد شكل، لأن ما هو صورة في جانب هو هيولي في جانب آخر، لكن الشكل لا يمكن أن يكون أي شيء إلا أن يكون شكلاً. ومما لا شك فيه أن الشكل جزء من الصورة لأن الصورة تتضمن في الحقيقة كل صفات الشيء لكن الشكل هو جزء غير مهم في الصورة، لأن الصورة تتضمن التنظيم وعلاقة الجزء بالجزء وخضوع كل الأجزاء للشكل، أن الصورة محصلة العلاقات الداخلية والخارجية، أنها هي الإطار المثالي ـ إذا جاز مثل هذا القول ـ والذي فيه ينتظم الشيء. وتتضمن الصورة أيضاً الوظيفة، ووظيفة الشيء هو مجرد ما يكون الشيء من أجله وهذا مماثل لغايته أو علته الغائية.

ومن ثم فإن الوظيفة واردة في الصورة، فمثلاً وظيفة اليد هي قوتها على الإمساك، وهذه الوظيفة جزء من صورتها ولهذا إذا فقدت وظيفتها ببترها فإنها تفقد بالمثل صورتها. وحتى اليد الميتة ـ بطبيعة الحال ـ لها صورة ما لأن كل شيء جزئي هو مركب من الهيولي والصورة، لكل اليد الميتة قد فقدت أهم جزء من صورتها وهي بالنسبة لليد الحية مجرد هيولي وإن كانت بالنسبة للحم والعظم الذي تتكون منه لا تزال صورة. الصورة ـ بوضوح ـ إذن ـ ليست مجرد شكل لأن اليد المبتورة لا تفقد شكلها ـ والصورة تتضمن كل صفات الشيء. والهيولي هي ما له صفات، لأن الصفات كلها كليات، أن قطعة الذهب صفراء وهذا يعني ببساطة أنها تشترك في الصفرة مع قطع

الذهب الأخرى والأشياء الصفراء الأخـرى. والقول عن الشيء أنـه يتصف بصفة ما يعني وصفه ضمن فئة وما تشترك فيه الفئة هو شيء كلي، والشيء بدون صفات لا يمكن أن يوجد كما أن الصفات لا يمكن أن تـوجد بـدون الشيء وهذا مماثل لقولنا إن الصورة والهيولي لا يمكن أن توجدا منفصلتين.

الهيولي ـ إذن ـ هلامية تماماً، أنها (البنية) التي تضم كل شيء. وهي لا تضم في ذاتها أية صفة، أنها لا صفات لها، أنها لا تعين بدون صفة، وما يعطي الشيء تعيناً وطابعاً وما يجعله هذا الشيء أو ذاك هو صورته.

وبالتالي لا توجد فـروق في الهيولي فـالشيء لا يمكن أن يختلف عن غيره إلا بأن تكون له صفات مختلفة. ولما كانت الهيولي بلا صفات فليس فيها فروق وهذا يبين في ذاته أن الفكرة الأرسطيـة عن الهيولي ليست مثـل فكـرتنا عن الجـوهر الفيـزيائي. فحسب استخـدامنا الحـديث يختلف نوع المادة عن نوع آخر فيختلف النحاس عن الحديد، لكن هذا الفرق هو فرق صفة والصفات كلها عند أرسطو جزء من الصورة ومن ثم فعنده أن اختلاف النحـاس عن الحديـد ليس مسألـة اختـلاف في الهيـولي بـل اختـلاف في الصـورة. وعلى هـذا يمكن للهيـولي أن تصبـح أي شيء حسب الصــورة المطبوعة عليها، أن الهيولي هي إمكانية كل شيء وإن كانت هي في الواقع ليست شيئاً، وهي لا تصبح شيئاً إلا بإحرازها للصورة وهذا يؤدي مباشرة إلى أكبر تناقض أرسطي هام بين القوة والفعل. القوة هي نفسها الهيولي والفعل هو الصورة، فالهيولي هي كل شيء بالإمكانية فهي قد تصبح كل شيء وهي بالفعل ليست شيئاً، أنها مجرد إمكانية أو قدرة على أن تصبح شيئاً، ولكن ما يعطي الهيولي تعيناً على أنها هذا أو ذلك وما يجعلها شيئاً فعلياً هو الصورة وهكذا فإن واقعية الشيء هي بكل بساطة صورته.

ولقد ظن أرسطو أنه بالتناقض بين القوة والفعل قد حل المشكلة القديمة الخاصة بالصيرورة، وهي لغز طرحه الإيليون ولم يكف عن إثارة الاضطراب لدى المفكرين اليونانيين. كيف تكون الصيرورة ممكنة؟ أن انتقال الـوجود

إلى الوجود ليس صيرورة فهو لا يتضمن أي تغير، وإن انتقال اللا وجود إلى الوجود ليس مستحيل لأنه لا يمكن ظهور شيء من العدم. وعند أرسطو أن الخط الحاد الفاصل بين اللا وجود والوجود ليس موجوداً ولقد أحل محل هذه المصطلحات المطلقة المصطلحين النسبيين. القوة والفعل وهما متداخلان مليئان بالظلال. والقوة في فلسفته تحل محل اللا وجود في المذاهب السابقة وهي تحل اللغز لأنها ليست وجود مطلقاً، أنها لا وجود بقدر أنها لا شيء بالفعل، لكنها وجود لأنها وجود بالقوة والإمكان. لهذا لا تتضمن الصيرورة القوة المستحيلة من العدم إلى الشيء، أنها تتضمن التحول من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، ومن فإن كل تغير، كل حركة هو انتقال القوة إلى الفعل انتقال الهيولي إلى الصورة.

ولما كانت الهيولي ليست في ذاتها شيئاً، مجرد قدرة مجردة غير متحققة حيث إن الصورة هي الفعل، هي الوجود الشامل والمتكامل فإنه يترتب على هذا أن الصورة ليست شيئاً أرقى من الهيولي، لكن الهيولي هي ما يصبح الصورة. لهذا فمن ناحية الترتيب الزمني الهيولي أسبق والصورة لاحقة.

ولكن في الترتيب الفكري وفي الواقع الأمر معكوس، فعندما تقول إن الهيولي هي إمكانية ما سيصبح فإنه يتضمن أن ما ستصبح عليه ماثل من قبل فيها مثالياً وبالإمكان وإن لم يكن فعلياً. لهذا فإن الغاية ماثلة من قبل في البداية. أن شجرة البلوط قائمة في جوزة البلوط على نحو مثالي وإلا فإن شجرة البلوط تصدر عن جوزة البلوط إطلاقاً. ولما كانت كل صيرورة هي نحو غاية ولا تحدث إلا من أجل غاية فإن الغاية هي المبدأ العامل والعلة الحقيقة للصيرورة. الحركة لا تنتج بقوة غرضية آلية بالدفع من الخلف بل بقوة جذب مثالية تجذب الشيء نحو غايته كما تنجذب قطعة الحديد للمغناطيس. أن الغاية هي التي تمارس هذه القوة ولهذا فإن الغاية يجب أن تكون ماثلة في البداية لأنها لو لم تكن ماثلة فلن تستطيع أن تمارس أية قوة. وهي ليست ماثلة فحسب في البداية. إنها خارجية عنها أيضاً لأن الغاية هي

علة الحركة والعلة من الناحية المنطقية أسبق من نتيجتها. وهكذا نجد أن الغاية أو مبدأ الصورة هو الأول المطلق في الفكرة والواقع وأن تكن الأخيرة في الزمن. فإذا سألنا - إذن - ما هي تلك الحقيقة المطلقة عند أرسطو، ما هو المبدأ الأول الذي يصدر عنه الكون كله فإن الجواب هو الغاية، مبدأ الصورة، ولما كانت الصورة هي الشكل، المثال، فإننا نتبين أن هذه الأطروحة الأساسية هي نفسها أطروحة أفلاطون، أنها أطروحة كل مثالية وهي أن الفكر الكلي، العقل هو الوجود المطلق، أساس العالم. ولا يختلف عن أفلاطون إلا في إنكار أن الصورة لها وجود بمعزل عن الهيولي التي تعرض الصورة نفسها فيها.

أن هذه المسألة برمتها تبدو للذهن البسيط غير المركب على أنها غريبة. أن الوجود المطلق عندما يتدفق في الكون يجب أن يوصف بأنه ذلك الذي يقع في نهاية تطوّر الكون والفلسفة يجب أن تنطلق لتبرير هذا بتأكيد أن الغاية سابقة على البداية حقاً، وهذا كله بعيد تماماً عن نمط تفكير الإنسان العادي ولهذا يبدو متفرقاً مليئاً بالتناقض الظاهري لكن المسألة ليست غريبة كما أنها ليست متناقضة فهي صادقة وحقيقية وهي لا تبدو للإنسان العادي إلا لأنها تضرب في الأشياء أعمق ما يستطيع. وهذه الفكرة هي في الواقع جوهرية لمثالية متطورة وإلى أن يتم التقاطها لا يكون هناك تقدم في الفلسفة. وفهمها يعد محكاً رائعاً فيما إذا كانت لدى الإنسان المعية بالنسبة للفلسفة أم لا. والحقيقة أن كل الفلسفات من هذا النوع تعتبر الزمن غير حقيقي، تعتبره مجرد مظهر. ولما كان الأمر هكذا فإن علاقة الموجود المطلق أو اللّه بالعالم لا يمكن أن تكون علاقة زمن على الإطلاق. وفكرة الإنسان العادي هي أنه إذا كان هناك مبدأ أول أو أنه على الإطلاق، فيجب أن يكون موجوداً قبل أن يبدأ العالم ثم بعد هذا ربما بملايين السنين يحدث شيء نتيجته يظهر العالم إلى حيز الوجود. وهكذا يجري تصوير المطلق على أنه العلة والعالم على أنه المعلول والعلة دائماً تسبق معلولها في الزمن

أو إذا اعتقدنا أن العالم ليست له بداية على الإطلاق فإن تفكير الإنسان العادي سيفضي به إلى الاعتقاد بأنه ليس ضرورياً في تلك الحالة افتراض مبدأ أول على الإطلاق. لكن إذا كان الزمن مجرد مظهر فإن هذه الطريقة كلها للنظر إلى الأشياء يجب أن تكون خاطئة. أن اللّه ليس متعلقاً بالعالم ارتباط العلة بالمعلول أنها ليست علاقة زمن على الإطلاق، أنها علاقة (منطقية) واللّه هو بالأحرى المقدمة المنطقية والعالم هو نتيجتها حتى أن اللّه إذ منح جاء العالم بالضرورة في أعقابه بمثل ما تعطي المقدمة النتيجة المترتبة. وهذا هو السبب الذي دفعنا ونحن نناقش أفلاطون أن نقول إنه من الممكن (استنباط) العالم من مبدأه الأول فإذا كان المطلق هو مجرد علة العالم في الزمن فإنه لن يفسر العالم فالأمر كما ذكرت كثيراً من قبل. العلل لا تفسر شيئاً. ولكن إذا كان العالم مستنبط من المطلق، فإن العالم يتم تفسيره، يكون هناك (غرض) لا علة وهو غرض عقل بمثل ما تشكل المقدمة الغرض العقلي للتوسط إلى النتيجة. أن نتيجة القياس تترتب على المقدمات أي أن المقدمات تأتي أولاً والنتيجة ثانياً. لكن المقدمة لا تأتي أولاً إلا في الفكر لا في الزمن، أنه تتابع منطقي لا تتابع زمني، وبالمثل فإن المطلق أو الصورة بلغة أرسطو هي من الناحية المنطقية أولاً لكنها ليست الأولى في الترتيب الزمني وبالرغم من أن الصورة هي الغاية فإنها في الفكر هي البداية المطلقة ومن ثم فهي أساس العالم، أنها المبدأ الأول الذي منه يصدر العالم. وقد يكون هناك اعتراضاً أنه إذا كانت علاقة المطلق بالعالم ليست علاقة زمن إذن فإن الصورة لا تعود نهاية بقدر ما تكون بداية. وهذا الاعتراض هو إساءة فهم لفلسفة أرسطو. فبالرغم من أن الأشياء في الزمن تسعى نحو الغاية أو النهاية على الإطلاق أو ـ بقول آخر ـ أن الغاية لا يتم الوصول إليها إطلاقاً. إن علاقتها بالعالم كغاية هي علاقة منطقية وليست علاقة زمنية وبالنسبة للزمن الكون بلا بداية ولا نهاية.

ولما كانت الصيرورة في العالم هي ارتقاء مستمر للهيولي إلى الصورة

الأرقى والأدنى فيترتب على هذا أن الكون يعرض سلماً مستمراً للوجود. وما هو أرقى في السلم حيث تسود الصورة فإن الأدنى هو ما تفوق الهيولي فيه الصورة. وفي أسفل السلم ستكون هناك الهيولي الهلامية المطلقة وفي قمته الصورة اللامادية المطلقة وعلى أية حال فإن هذين الطرفين تجريدان، فلا أحد منهما يوجد لأن الهيولي والصورة لا يمكن أن تنفصلا. وما يوجد يأتي في موضع ما بين الاثنين ومن ثم يعرض الكون عملية من التدريجات المستمرة. وتحدث الحركة والتغير بجهد للانتقال من الأدنى إلى الأرقى تحت تأثير القوة الجاذبة للغاية.

وما يأتي في قمة السلم، الصورة المطلقة، يسميه أرسطو اللّه. وتعريفات صفة اللّه تترتب على هذا الوضع بالطبع، أولاً، لما كانت الصورة هي الفعل فإن اللّه وحده هو الواقعي على نحو مطلق، فهو وحده الحقيقي، وكل الموجودات غير واقعية بشكل ما. أن الأرقى في السلم هو الأكثر واقعية لأنه يمتلك المزيد من الصورة. وسلم الوجود هو أيضاً سلم للواقع وهو يتأرجح من خلال تدريجات لا متناهية من الحقيقي المطلق وهو اللّه إلى اللا حقيقي المطلق وهو الهيولي اللهلامية. ثانياً: لما كان مبدأ الصورة يحتوي علي العلل الصورية والغائية والفاعلة فإن اللّه هو كل هذه العلل. ولما كان اللّه هو العلة الصورية فإنه هو المثال، أنه فكر، علة ـ ولما كان اللّه هو العلة الغائية فإنه الغاية المطلقة، أنه ذلك الذي تسعى إليه كل الموجودات، وكل موجود له دون شك غايته في ذاته ولكن لما كان الله هو الغاية المطلقة فإنه يشتمل على كل الغايات الأدنى. ولما كانت غاية كل شيء هي الكمال المتكامل للشيء فإن الله باعتباره الغاية المطلقة هو الكمال المطلق. وأخيراً لما كان اللّه هو العلة الفاعلة فإنه العلة المطلقة للحركة والصيرورة أنه المحرك الأول وعلى هذا فإن اللّه نفسه غير متحرك. وكون المحرك الأول غير متحرك نتيجة ضرورية لتصور أرسطو له كغاية وكصورة، فالحركة هي انتقال الشيء نحو غايته، والغاية المطلقة لا يمكن

أن تكون لها غاية وراءها ومن ثم لا يمكن أن تتحرك. وبالمثل، الحركة هي انتقال الهيولي إلى الصورة والصورة المطلقة لا يمكن ان تنتقل إلى صورة أرقي ومن ثم فهي غير متحركة غير أن الحجة التي يستخدمها أرسطو نفسه كثيراً لتأسيس حركة المحرك الأول هي أنه عالم بتصوره غير متحرك فلن تظهر أية علة للحركة أن الشيء المتحرك قد يتحرك بشيء متحرك آخر وحركة هذا الشيء الأخير يتطلب علة أخرى، فإذا كانت هذه العلة الجديدة هي نفسها متحركة فإننا يجب أن نبحث عنه لحركتها وإذا استمرت هذه العملية إلى الأبد فلن يتم تفسير الحركة ولا تظهر العلة الحقيقية، لهذا فإن العلة الحقيقية والمطلقة يجب ـ لهذا ـ ألا تكون متحركة.

وتبدو هذه الحجة الأخيرة كما لو كان أرسطو يفكر الآن في إطار النزعة الآلية، أنها تبدو كما لو كان المحرك الأول هو في بداية الزمن حيث يعطي الأشياء دفعة للإنطلاق وليس هذا ما يقصده أرسطو، فالعلة الفاعلة الحقيقية هي العلة الغائية. والله لا يكون هو المحرك الأول إلا في صفته كغاية نهائية وبالنسبة للزمن فلا الكون ولا الحركة فيه لهما أية بداية، وكل علة ميكانيكية لها علتها بدورها وإلى ما لا نهاية. والله ليس علة أولى بالمعنى الخاص بنا ـ أي ليس علة آلية أولى تكون قبل العالم وتخلقه. أنه علة غائية تعمل من الغاية ولكنه على هذا النحو هو سابق منطقياً على كل بداية وكذلك المحرك الأول. ولما كان الكون ليست له بداية في الزمن فإنه ليست له نهاية في الزمن، وسيستمر إلى الأبد. وغايته هي الصورة المطلقة ولكن لا يمكن التوصل إليها لأنها لو كانت هكذا فهذا يعني أن الصورة المطلقة توجد بينما نحن رأينا أن الصورة لا يمكن أن توجد بمعزل عن الهيولي.

إن الله فكر، ولكنه فكر عن أي شيء؟ باعتباره صورة مطلقة ليس هو صورة الهيولي بل صورة الصورة. وهيولاه ـ إذا جاز لنا القول ـ صورة. والصورة باعتبارها الكل هي الفكر، وهذا يعطينا تعريف أرسطو الشهير لله على أنه «فكر الفكر» أنه لا يفكر إلا في ذاته، أنه ذات وموضوع تفكيره. أن

الناس باعتبارهم فانين يفكرون في الأشياء المادية كما أفكر الآن في الورقة التي أكتب عليها وكذلك يفكر اللّه في الفكر. بمصطلحات أكثر حداثة هو وعي ذاتي، أنه الذات ـ الموضوع المطلق وأن تصور اللّه وهو يفكر في أي شيء عدا الفكر لهو تصور محال لأن غاية كل تفكير آخر خارج الفكر نفسه. إذ أنا فكرت في هذه الورقة فإن علة تفكيري وهي الورقة خارجة عني. لكنه تفكير اللّه باعتباره الغاية المطلقة لا يمكن أن تكون له أية غاية خارج ذاته. فلو قرّر اللّه أن يفكر في أي شيء عدا الفكر فسوف يتحدد بذلك الذي ليس هو. وبتعبير آخر عن الفكرة نفسها يلجأ أرسطو إلى اللغة التشبيهية فيقول إن اللّه يعيش في نعمة أبدية ونعمته قائمة في تأمل دائم لكماله.

ويمكن للإنسان الحديث عن يسأل على نحو طبيعي ما إذا كان إله أرسطو شخصاً. لن تفيد النزعة القطعية هنا، فأرسطو ـ مثل أفلاطون ـ لا يناقش هذه المسألة على الإطلاق، ولم يفعل هذا أي يوناني، إنه سؤال حديث. وما علينا أن نفعله هو أن ننظر للمسألة من زاويتين. بالنسبة للشخصية نجد أن اللغة التي يستخدمها أرسطو تتضمنها. فاستخدام كلمة اللّه نفسها يدل على المطلق أو الصورة يوحي بفكرة الشخصية وعندما ينطلق في الحديث عن اللّه باعتباره يسكن في نعمة أبدية فإن هذا الكلمات إذا أخذت حرفياً لا يمكن أن تعني سوى أن اللّه شخص مدرك، فإذا قلنا إن هذه اللغة ليست سوى مجرد لغة تشبيهية فيمكن الرد علناً بأن أرسطو من ناحية المبدأ يعترض على اللغة التشبيهية وكان كثير الإعتراض على أفلاطون لاستخدامه هذه اللغة وما يطلبه هو المصطلح العلمي الحرفي الدقيق وأنه لا يحطم مبدأه الخاص بالتعبير الفلسفي بمجرد استخدام العبارات الشعرية .

فإذا نظرنا إلى الجانب الآخر من القضية فيجب أن نسأل أنفسنا. أولاً المقصود بالشخصية. والآن، بدون الدخول في مناقشة عقيمة حول هذه الفكرة الزئبقية يمكننا الرد بأن الشخصية تتضمن (فرداً ووعياً موجوداً)، ولكننا نجد في المقام الأول أن اللّه صورة مطلقة والصورة هي الكلي وما هو

كلي دون أي جزئي فيه لا يمكن أن يكون فردياً، لهذا فإن الله لا يمكن أن يكون فردياً. ثانياً: الصورة بدون هيولي لا يمكن أن توجد. ولما كان الله صورة بدون هيولي فإنه لا يمكن أن يسمى موجوداً وإن كان هو الحقيقي بالإطلاق، وهذا يعني أنه ليس شخصاً. وأن الحط من شأن الحقيقي إلى مستوى الموجود وتحويل الكلي إلى فردي هو بالضبط الخطأ الذي لام أرسطو أفلاطون عليه، وهو عين الخطأ الذي كان الموضوع الكلي لفلسفته لعلاج المسألة.

فإذا اعتقد أن الله شخص فإنه يرتكب الخطأ نفسه بصورة خطيرة.

إذن لدينا فرضان كلاهما يتضمنان أن أرسطو متهم بعدم الاتساق. فإذا كان الله ليس شخصاً إذن تكون لغة أرسطو لغة تشبيهية ويكون استخدامه لمثل هذه اللغة غير متناسق مع اعتراضه الجذري على استخدامها. وهذا ـ على أية حال ـ مجرد عدم اتساق في اللغة لا الفكر. وهذا لا يعني أن أرسطو يناقض نفسه حقاً، وكل المقصود هو أنه بالرغم من أنه شرع في التعبير عن فلسفته بمصطلحات علمية فنية واستبعاد اللغة التشبيهية. فإنه وجد نفسه مضطراً في صفحات قليلة لاستخدامها. ان هناك بعض الأفكار الميتافيزيقية مجردة لدرجة أنه يستحيل التعبير عنها على الإطلاق بدون استخدام لغة التشبيه. أن اللغة هي صناعة الناس العاديين للأغراض العادية وهذه الحقيقة ترغم الفيلسوف في الغالب على استخدام المصطلحات التي يعرف أنها تشبيهية بالنسبة لمعناه من غير أن تعبر بدقة عنه. وربما تجد كل فلسفة في العالم نفسها أحياناً واقعة تحت هذه الضرورة، وإذا كان أرسطو قد فعل هذا وكان غير متسق مع نفسه فنياً فلا عجب في الأمر ولا يتضمن هذا مثوبة توجه ضده. لكن الغرض الآخر القائل أن الله شخص يعني أن أرسطو يقع في تناقض في الفكر لا مجرد التناقض في الكلمات ولا يكون الأمر متعلقاً بمجرد تفصيله غير هامة بل بالنسبة للأطروحة المحورية في مذهبه وهذا يعني أنه يسفه نفسه يجعل تصوره لله يتناقض تناقضاً تاماً مع جوهريات مذهبه.

فما هو لب فلسفة أرسطو؟ إن لب هذه الفلسفة هو أن المطلق هو الكلي لكن الكلي لا يوجد بمعزل عن الجزئي. ولقد قدم أفلاطون الفكرة الواردة في الشطر الأول من العبارة وأضاف أرسطو الشطر الثاني منها وهذا هو الجوهر في فلسفته. وتأكيد أن الله، الصورة المطلقة، يوجد كفرد لأمر متناقض. وليس من المحتمل أن يتناقض الحيوية وبطريقة تعني أن مذهبه يتهاوى أرسطو في مثل هذه المسألة الأرض كبيت من الرمال.

وما أخلص إليه هو أنه لم يكن قصد أرسطو أن ما يسميه الله يجب اعتباره شخصاً، فالله فكر ولكنه ليس فكراً ذاتياً. أنه ليس فكراً موجوداً في عقل، بل هو فكر موضوعي حقيقي في ذاته بمعزل عن أي عقل يفكر فيه مثل أفلاطون غير أن خطأ أفلاطون هو افتراض أنه لما كان الفكر حقيقياً وموضوعياً فيجب أن يوجد ولقد تجنب أرسطو هذا الخطأ، والفكر المطلق هو الحقيقي باطلاق لكنه لا يوجد. وبمفهوم الله تختتم ميتافيزيقيا أرسطو.

(٤) الفيزياء أو فلسفة الطبيعة

إن الكون الموجود هو سلم للوجود العام يقع بين طرفين من الهيولي الهلامية والصورة اللا مادية، غير أن هذه الحقيقة لا يجب تأكيدها كمجرد مبدأ عام، بل يجب متابعتها بالتفصيل. أن انتقال الهيولي الشكل يجب أن يتضح في مراحل الهيولي المختلفة في عالم الطبيعة. وهذا هو موضوع الفيزياء أو فلسفة الطبيعة عند أرسطو.

إذا أردنا أن نفهم الطبيعة فعلينا أن نضع في الأذهان بعض الآراء العامة. أولاً: لما كانت الصورة تتضمن الغاية فإن العملية الكلية في العالم باعتبارها انتقالاً من الهيولي إلى الصورة هي حركة نحو غايات من الأساس. ولكل شيء في الطبيعة غايته ووظيفته فليس هناك شيء بدون غرض والطبيعة تبحث في كل موضوع عن إجراء أفضل الممكنات. ونحن نجد في كل موضوع شواهد للتصاميم والخطة العقلية. وفلسفة أرسطو في الطبيعة

في جوهرها فلسفة غائية. وعلى أية حال لا يستبعد هذا مبدأ الآلية. وبحث العلل الآلية جزء من مهمة العلم لكن العلل الآلية بدورها تصبح في النهاية غائية لأن العلة الفاعلة الحقيقية هي العلة النهائية الغائية.

ولكن إذا لم يكن هناك شيء في الطبيعة بلا هدف أو بلا جدوى فلا يجب تفسير هذا بروح ضيقة الأفق أن هذا الرأي لا يعني أن كل شيء يوجد من أجل استخدام الإنسان وأن الشمس قد خلقت لإعطائه النور بالنهار وخلق القمر ليعطيه النور بالليل وأن النباتات والحيوانات لم توجد إلا لتغذيته من الحق القول بشكل ما أن كل شيء آخر تحت فلك القمر هو (من أجل) الإنسان لأن الإنسان هو أعلى درجة في سلم الموجودات في هذا المحيط الأرضي ولما كان هو الغاية الأعلى فإنه يتضمن كل الغايات الأدنى، ولكن هذا لا يستبعد أن الكائنات الأدنى لها غايتها الخاصة وأنها توجد لذاتها وليس لنا.

وهناك خطأ آخر يجب تجنبه وهو افتراض أن التصاميم في الطبيعة تعني أن الطبيعة واعية بتصاميمها أو أن نفترض من وجهة أخرى أن هناك وعياً موجوداً خارج العالم الذي يدبره ويتحكم فيه.

أن هذا الافتراض الأخير مستبعد لأن اللّه ليس شخصاً واعياً موجوداً والافتراض الأول مستبعد بسبب عبثيته الباطنية. والوجود الوحيد على هذه الأرض الواعي بغاياته هو الإنسان. وهناك حيوانات مثل النحل والنمل تبدو أنها تعمل على نحو عقلي وأن نشاطاتها تبدو أنها محكومة بالتصاميم، ولكن هذا لا يفترض انها كائنات عاقلة، وهي تحقق غاياتها بالغريزة. وعندما تصل إلى المادة اللا عضوية نجد حتى هنا أن حركاتها غرضية ولكن ليس هناك مخلوق يفترض أنها حركات متعمدة وواعية. وهذه النشاطات المكثفة للطبيعة الدنيا هي في الحقيقة من عمل العقل لكنه ليس عقلاً موجوداً أو واعياً ذاتياً وهي يعني أن الغريزة وحتى القوى الآلية مثل الجاذبية هي في جوهرها عقل. لا يعني هذا أنها مخلوقة بالعقل، بل (هي) العقل وهو

يتكشف في الأشكال الدنيا. وأن أية فلسفة حقيقية بالرغم من إقرارها بالتفرقة بين الحس والعقل يجب ـ مع هذا ـ أن تجد موضوعاً لوحدتها ويجب أن تظهر أن الحس ليس سوى شكل أدنى للعقل ولقد استوعب أرسطو هذه الفكرة تماماً ولم يوضح فحسب أن الحس هو العقل بل قال حتى أن أوجه نشاط المادة غير العضوية مثل الجاذبية هي عقل والمحصلة ان الطبيعة رغم أنها تعمل من خلال العقل ليست واعية بهذا وهي تفعل هذا على نحو غريزي وتلقائي وهي أشبه بالفنان المبدع الذي يشكل موضوعاته الجميلة بالغريزة، أو كما يجب أن نقول بالإلهام دون أن يطرح أمام عقله الغاية التي يجب تحقيقها أو القواعد التي يجب اتباعها لكي تتحقق.

وفي عملية الطبيعة أو صيرورتها الصورة دائماً هي التي ترغم الهيولي والهيولي هي التي تتقهقر وتفترض، وحركة العالم الكلية هي جهد الصورة لتشكيل الهيولي ولكن لما كانت للهيولي في ذاتها قوة مقارنة فإن هذا الجهد لا ينجح دائماً، وهذا هو السبب الذي يجعل الصورة لا تستطيع أن توجد بدون الهيولي لأنها لا تستطيع أن تقهر تماماً النشاط المعرقل للهيولي ومن ثم لا يمكن للهيولي أن تذوب تماماً في الصورة. وهذا يفسر أيضاً ما يحدث عرضاً في الطبيعة من وجود شواذ ووحوش ومشوهين فهنا نجد أن الصورة قد فشلت في أن تذلل الهيولي، لقد فشلت الطبيعة في تحقيق غايتها، لهذا فإن العلم يجب أن يدرس ما هو طبيعي وعادي لا ما هو شاذ ومشوه ففي العادة تبتدىء أغراض الطبيعة ويمكن فهم الطبيعة من خلال ما هو عادي وأرسطو مغرم باستخدامه الدائم للكلمتين «طبيعي وغير طبيعي» لكنه يستخدمها دائماً بهذا المعنى الخاص. ما هو طبيعي هو ما يحقق غايته حيث تنجح الصورة في السيطرة على الهيولي.

ما من مذهب في الفيزياء يمكنه أن يتجاهل الأفكار الرئيسية الخاصة بالحركة أو المكان والزمان. ولهذا يجد أرسطو من الضروري أن ينظر في هذه الأمور. . . الحركة: هي انتقال الهيولي إلى الصورة وهي أربعة أنواع:

أولاً الحركة التي تؤثر في جوهر الشيء بتكونه وفنائه. ثانياً: تغير الكيف. ثالثاً: تغير الكم بالزيادة والنقصان. رابعاً: النقلة أو التغير في المكان وأهم هذه الحركات وأكثر أساساً الحركة الأخيرة.

يرفض أرسطو تعريف المكان بأنه الخلاء فالمكان الفارغ استحالة. وهنا ـ أيضاً ـ لا يتفق مع رأي أفلاطون والفيثاغوريين القائلين بأن العناصر تتكون من أشكال هندسية ويرتبط بهذا اعتراضه على الغرض الآلي القائل إن كل كيف مؤسس على الكم أو على التركيب والتفكيك وله وجود التحقيق الخاص به وهو يرفض أيضاً الرأي القائل إن المكان شيء فيزيائي فلو كان هذا حقيقياً فسيكون هناك جسمان يشغلان المكان نفسه في الوقت نفسه وهما الشيء والمكان الذي يشغله، ومن ثم ليس هناك سوى تصور المكان على أنه الحد لهذا فإن المكان حد الجسم المحيط إزاء ما هو محاط، وكما سوف نتبين فيما بعد من سياق آخر لا يعد أرسطو المكان لا متناهياً.

ويتحدد الزمان على أنه مقياس الحركة بالنسبة لما هو سابق وما هو لاحق والزمن يعتمد في وجوده على الحركة فإذا لم يكن هناك تغير في الكون فلن يكون هناك زمن.. ولما كان الزمن هو معيار أو حساب الحركة فإنه يعتمد في وجوده على عقل حاسب وإذا لم يوجد عقل يحسب فلن يكون هناك زمن، وهذا يشكل صعوبة بالنسبة لنا إذا تصورناه حيث لا توجد موجودات واعية. غير أن هذه الصعوبة لا وجود لها عند أرسطو فهو يؤمن بأن الناس والحيوانات موجودة منذ الأزل، ومن ثم فإن خاصتي الزمن هما: التغير والوعي، الزمن هو تتابع الأفكار. فإذا اعترضنا على أن التعريف سيء لأن التتابع يتضمن الزمن من قبل فإنه لن تكون هناك إجابة ممكنة دون شك.

وبالنسبة للانقسام اللا متناهي للمكان والزمان والألغاز المتعلقة بهما عند زينون فإن من رأي أرسطو أن المكان والزمان ينقسما بالإمكانية إلى ما لا نهاية لكنهما لا ينقسمان إلى ما لا نهاية بالفعل، ليس هناك شيء يمنعنا

من أن نستمر إلى الأبد في عملية التقسيم، لكن المكان والزمان لا يندرجان في التجربة كقسمة لا متناهية.

وبعد هذه التمهيدات يمكننا أن ننتقل لننظر في الموضوع الرئيسي للفيزياء وهو سلم الوجود، علينا أن نلاحظ في المقام الأول أنه سلم للقيم أيضاً. فما هو أرقى من سلم الوجود له قيمة أكبر لأن مبدأ الصورة متقدم أكثر منه ويتضمن هذا أيضاً نظرية في التطور، فلسفة للترقي. أن الأدنى يتطور إلى الأرقى. وعلى أية حال أنه لا يرتقي ويتطور هكذا في الزمن. أن الصورة الأدنى تنتقل في الوقت المناسب إلى الصورة الأرقى، لكن هذا ليس إلا اكتشافاً في الأزمنة الحديثة، ومثل هذا القصور كان مستحيلاً بالنسبة لأرسطو، فعنده أن الأجناس والأنواع خالدة ليس لها بداية أو نهاية الناس الأفراد يولدون ويموتون لكن النوع الإنساني لا يموت أبداً هو يظل موجوداً دائماً على الأرض، والشيء نفسه حقيقي بالنسبة للنباتات والحيوانات. ولما كان الإنسان موجوداً دائماً فإنه لا يتطور في الزمن من وجود أدنى. ليس هناك مجال هنا للداروينية، فبأي معنى إذن تكون نظرية أرسطو هنا نظرية في التطور أو الترقي؟ العملية الواردة ليست عملية زمانية إنها عملية منطقية والتطور هو تطور منطقي. أن الأدنى يحتوي الأرقى دائماً بالإمكانية. أن الإنسان موجود في الفرد بالإمكان. والأرقى يحتوي الأدنى فعلياً ـ الإنسان هو فرد ولكن هناك إضافة أيضاً. وما هو موجود ضمنياً في الصورة الأدنى موجود جهرة في الصورة الأرقى، والصورة التي تتبدى بعناية وهي تفاضل من أجل الضوء في الأدنى تحقق ذاتها في الأرقى. الأرقى هو نفسه الأدنى لكنه الشيء نفسه بحالة إضافية أزيد الأرقى يعترض الأدنى ويعد أساسه. الأرقى هو الصورة حيث الأدنى هو الهيولي. الأرقى هو بالفعل ما يكافح الأدنى لكي يكونه. ومن ثم فإن الكون كله هو سلسلة متصلة. أنه عملية أو صيرورة. ليس عملية زمانية بل عملية خالدة. والحقيقة القصوى الوحيدة أي الله أو العقل أو الصورة المطلقة ينكشف دائماً في كل رحلة من تصوره. وعلى هذا فإن كل المراحل يجب أن توجد جنباً إلى جنب دوماً.

والآن أن صورة الشيء هي تنظيمه ومن ثم فإن الأرقى في سلم الوجود هو الأكثر تنظيماً ولهذا فإن التفرقة الأولى التي تقدمها الطبيعة لنا هي بين ما هو عضوي وما هو غير عضوي. ولقد كان أرسطو هو مكتشف فكرة العضوية كما كان مخترع الكلمة. في أسفل سلم الوجود توجد الهيولي اللا عضوية.

والهيلوي اللا عضوية هي أقرب شيء موجود للهيولي الهلامية المطلقة التي لا توجد بطبيعة الحال في العالم اللا عضوي تسود الهيولي لدرجة أن نلتهم الصورة ونحن نتوقع أن نرى الكلي وهو يعرض نفسه فيها بطريقة غامضة ومعتمة إذن ما هي صورتها؟ وهذا التساؤل يرد أيضاً على نحو ما نتساءل عن وظيفتها أو غايتها أو نشاطها الجوهري. أن غاية الهيولي اللا عضوية هي غاية خارجة عنها. الصورة لم تدخل فيها حقاً على الإطلاق وتظل خارجها. ومن ثم فإن نشاط الهيولي اللاعضوي ليس إلا الحركة من المكان نحو غايته الخارجية وهذا هو ما نسميه في الأزمنة الحديثة الجاذبية. ولكن أرسطو يرى أن كل عنصر له حركته الخاصة والطبيعية، وغايته إنما يجري تصورها مكانياً فحسب ونشاطه هو الحركة نحو «وضعه الملائم» وعندما يصل إلى غايته يستقر. أن حركة النار الطبيعية هي حركة للأعلى. ونستطيع أن نسمي هنا مبدأ التطاير للأعلى مقابل الجاذبية، ولقد تعرض أرسطو للنقد الرخيص بسبب إستخدامه المتكرر للطبيعي واللا طبيعي، فلقد قيل إنه كان قانعاً بتفسيرعمليات الطبيعة بأن يطلق عليها تعبير «الطبيعي». فإذا سألت شخصاً غير متعلم لماذا تسقط الأشياء الثقيلة فقد يرد بقوله «أوه! إنها تسقط (بشكل طبيعي)» وهذا يعني أن الأنسان لم يفكر في المسألة على الإطلاق ويعتقد أن ما هو مألوف إليه تماماً هو أمر «طبيعي» ولا يحتاج لتفسير. ولقد أفهم أرسطو بأن تفكيره عقيم على هذا النحو. لكن الأمر ليس على هذا النحو فاستخدامه لكلمة «طبيعي» لا يدل على نقص تفكيره فهنا نجد فكرة. مما لا شك فيه أنه مخطىء تماماً في العديد من حقائقه. فمثلاً ليس هناك مبدأ للتطاير الأعلى في الكون كما يقول. ولكن هناك مبدأ للجاذبية وعندما يقول إن من

«الطبيعي» للأرض أن تتحرك للأعلى فإنه لا يعني أن هذه الحقيقة مألوفة بل أن مبدأ الصورة أو عقل العالم يكشف نفسه هنا بعتامة فيبحث حركته بلا هدف ولا غرض نسبياً في خط مستقيم. وعلى أية حال أنها ليست بلا هدف على نحو مطلق فلا يوجد شيء في العالم هكذا والغرض هنا هو بكل بساطة حركة الهيولي نحو غايتها قد لا يكون هذا صادق أو غير صادق لتفسير الجاذبية ولكن هل كان هناك أحد في ذلك الوقت لديه تفسيراً أفضل؟

وهذا أيضاً يعطينا المفتاح للتفرقة بين اللا عضوي والعضوي. إذا كانت الهيولي اللا عضوية هي ما له غايته خارجة فإن الهيولي العضوية هي ما له غاية في داخله. وهذا هو الطابع الجوهري للعضوية أن تكون غايتها من داخلها. إنها مبدأ تطوري ذاتي داخلي ومن ثم فإن وظيفتها ليست سوى تحقق أو تكشف هذه الغاية الداخلية. فبينما لا نجد للهيولي اللا عضوية نشاطاً سوى الحركة المكانية فإن الهيولي العضوية نشاطها هو النمو وهذا النمو ليس مجرد الإضافة الآلية للهيولي العرضية كما نضيف رطلاً من الشاي إلى رطل من الشاي. أنها النمو الحقيقي من الداخل، أنها تخريج لما هو داخلي أنها تكشيف ما هو ضمني كامن. أنها جعل ما هو بالإمكان جنيناً في العضوية بالفعل.

وهكذا نجد أن أدنى ما في سلم الوجود هو الهيولي اللا وجودية ومن بعدها الهيولي العضوية حيث يصبح مبدأ الصورة حقيقياً ومحدداً إلى أنه التنظيم الباطني للشيء وهذا التنظيم الداخلي هو الحياة أو ما نسميه النفس العضوية وحتى النفس الإنسانية ليست سوى تنظيم الجسم. والنفس بالنسبة للجسم بمقام الصورة بالنسبة للهيولي. إذن مع العضوية نصل إلى فكرة النفس الحية. لكن هذه النفس الحية هي نفسها لها درجات أدنى وأعلى، والوجود الأعلى هو تحقق أعلى لمبدأ الصورة. ولما كان الجوهري للعضوية هو التحقق الذاتي فإنه سيعبر عن ذاته أولاً في الحفاظ على الذات. والحفاظ على الذات يعني أولاً الحفاظ على الفرد وهذا يعطي وظيفة

التغذية. ثانياً أنه يعني الحفاظ على النوع وهذا يعطي وظيفة التناسل. والدرجة الدنيا في المملكة العضوية هي الأجهزة العضوية التي وظائفها الوحيدة هي التغذية والنمو وإنجاب أفراد من نوعها، وهذه هي النباتات، ويمكننا أن نلخص هذا بقولنا إن النباتات لها نفس غاذية، ولقد كان أرسطو يعتزم كتابة بحث عن النباتات وهو عزم، لم ينفذه وكل ما لدينا منه عن النباتات متناثر في كتبه الأخرى. ولو كان قد تفقد عزمه فمما لا شك فيه أننا كنا سنعرف خاصته. أن أرسطو كان سيبين كما فعل في حالة الحيوانات أن هناك درجات أدنى وأرقى من العضوية في المملكة النباتية ولكن سيحاول أن يتتبع التطور في تفاصيله من خلال أنواع النباتات المعروفة آنذاك.

والتالي في سلم الوجود بعد النباتات الحيوانات، ولما كان الأعلى يحتوي دائماً الأدنى أن كان يكشف عن تحقق أبعد في الصورة الخالصة به فإن الحيوانات تشترك مع النباتات في وظيفتي التغذية والتكاثر. أما ما هو فريد بالنسبة للحيوانات وبها ترتفع على النباتات فهو أن لها إحساساً. إذن فإن الإدراك الحسي لهذا هو الوظيفة الخاصة للحيوانات وهي لها نفوس غاذية وحاسة. ومع الإحساس تظهر اللذة والألم لأن اللذةهيإحساس سار والألم عكس هذا. ومن ثم يظهر الدافع للبحث عن السار وتجنب المؤلم ولا يمكن أن يتحقق هذا إلا بقوة الحركة. وعلى هذا الأساس فإن معظم الحيوانات لها القدرة على التنقل الذي ليس لدى النباتات لأنها لا تتطلب النقلة نظراً لأنها غير حساسة بالنسبة للذة والألم.

ويحاول أرسطو في كتبه عن الحيوانات أن يتحدث عن مبدأ التطور بالتفصيل موضحاً ما هي الأجهزة العضوية الحيوانية الدنيا والعليا. ويربط هذا بوسائل التوالد التي تلجأ إليها الحيوانات المختلفة. أن توالد الجنس هو علاقة العضوية الأرقى عن التكاثر بالتلقيح.

يبدأ سلم الوجود من الحيوانات إلى الإنسان والجهاز العضوي الإنساني يحتوي على مبادىء الأجهزة العضوية الأدنى بطبيعة الحال. أن الإنسان

يغذي نفسه وينمو ويكاثر نوعه ويتحرك وهو مزود بـالإدراك الحسي. لكنه يجب بالإضافة إلى هذا أن تكون له وظيفة النوعية الخاصة التي تشكل تقدمه على الحيوانات، وهذا هو العقـل. العقل هـو الغايـة الملائمـة الجوهـرية والنشاط الملائم الجوهري للإنسان. أن نفسه غاذية وحساسة وعاقلة. لهذا ففي الإنسان نجد أن عقل العالم الذي لا يستطيع أن يظهر إلا في الهيولي اللا عضوية كجاذبية وتطاير للأعلى وفي النبـاتات كتغـذية وفي الحيـوانات كإحساس وظهر أخيراً في صورته الحقة على نحو ما هو عليه حقاً أي العقل. أن عقل العالم طالما أنه يكافح نحو النور فإنـه يصل إليـه ويصبح مـوجوداً بالفعل في الإنسان أن العملية في العالم قد نالت غايتها الحقة.

وفي الوعي الإنساني توجد درجات دنيا وعليا ولقد بذل ارسطو جهـوداً مضنية لتتبع هذه الدرجـات من الأدنى للأعلى. وهـذه المراحـل الخاصـة بالوعي هي ما تسمى عادة «الملكات» غير أن ارسـطو يلاحظ أن من العبث التحدث عن «أقسام» للنفس كما فعل أفلاطون. فالنفس لما كانت كائناً لا ينقسم فإنه لا أجزاء لها. هناك جوانب مختلفة لنشاط الوجود الواحد نفسه، مراحل مختلفة لتطوره. وهي لا يمكن فصلها. والملكة الدنيا- إذا كان علينا أن نستخدم هذه الكلمة - هي الإدراك الحسي، أن ما ندركه في انشيء هو صفاته، الإدراك الحسي يخبرنا أن قطعة الذهب ثقيلة وصفراء إلخ، أما البنية الضمنيـة التي تحمل الصفـات فلا يمكن إدراكهـا وهـذا يعني أن الهيـولي مجهولة والصـورة هي المعروفـة لأن الصفات جـزء من الصورة. لهـذا فان الإدراك الحسي يحدث عندما يطبع الشيء صورته على النفس وهذه المسألة هامة بالنسبة لما يتضمنه أكثر مما هي هامة بالنسبة لما تقرره. وهذا يكشف تماماً التيار المثالي لتفكير أرسطو لأنه إذا كانت الصورة هي الشيء المعروف في الشيء فإنه كلما كان هنـاك المزيد من الصورة أصبـح الشيء معروف أكثـر، والصورة المطلقة أي الّله ستكون معروفة على نحو مطلق. ولما كان المطلق هو وحده المعروف والمعقول والمستوعب على نحو كامل والمتناهي

والمادي مجهول بالمقارنة فإن هذه وجهة النظر الجوهرية في المثالية وهذا على نقيض تام مع الفكرة الشائعة عن العقلانية القائلة إن المطلق هو المجهول والهيولي هي المعروفة. في المثالية المطلق هو العقل أو الفكر. فماذا يمكن معرفته على شكل معقول أكثر من العقل؟ ماذا يمكن للفكر أن يفهم أن لم يكن الفكر؟ وهذا لم يقرره أرسطو بالطبع، لكنه وارد ضمن نظريته في الإدراك الحسي.

والتالي في السلم فوق الحواس الحسي المشترك. وليس لهذا شأن بما نفهمه من تلك العبارة إلا أنه يرتبط بالصورة المتعمدة لصور الذاكرة وتنتقل هو جماع الإحساس المحوري حيث تتلاقى الإحساسات المعزولة وتترابط وتكون وحدة التجربة. لقد رأينا ونحن نتناول أفلاطون أن أبسط نوع للمعرفة مثل «هذه الورقة بيضاء» لا يتضمن الإحساسات المعزولة فحسب بل يتضمن مقارنتها وتقابلها. أن الأحاسيس المجردة لا تكون حتى الموضوعات المختلفة وخاصة تلك التي نتلقاها من أعضاء الحس المختلفة وما يعقد مقارنة وتناقضاً بينها ويحولها من خليط أعمى من الأوهام إلى خيرة محددة وكون واحد هو الحس المشترك وأداته القلب.

وفوق الحس المشترك تأتي ملكة التخيل وأرسطو لا يعني بهذا التخيل الخلاق عند الفنان بل يعني قوة يملكها كل إنسان لتشكيل الصور والأخيلة الذهنية. وهذا يرجع إلى إثارة في عضو الحس تستمر بعد أن يكف الشيء عن التأثير.

والملكة التالية هي الذاكرة وهي مثل التخيل إلا أنه يرتبط بالصورة المتخيلة التعرف عليها على أنها نسخة من انطباع حس سابق لتذكر أرقى من الذاكرة تصور الذاكرة تترى بهدف من خلال العقل والتذكر هو الإثارة المتعمدة لصور الذاكرة وتنتقل من التذكر إلى ملكة العقل التي يختص بها الإنسان. غير أن العقل نفسه له درجتان: الدرجة الدنيا تسمى العقل المنفعل والدرجة العليا تسمى العقل الفعال، والعقل له قوة التفكير قبل أن

يفكر بالفعل. وهذه القدرة الأخيرة هي العقل المنفعل والعقل هنا أشبه بقطعة ناعمة من الشمع لديها قدرة على تلقي الكتابة عليها لكنها لم تتلق الكتابة بعد. والفاعلية الإيجابية للفكر نفسه هي العقل الفعال. والمقارنة بالشمع لا يجب أن تضللنا فنفترض أن النفس لا تتلقى انطباعاتها إلا من الإحساس، فالفكر الخالص هو الذي يكتب على الشمع.

والآن أن محصلة الملكات بصفة عامة هو ما يسميه النفس، والنفس ـ كما رأينا ـ هي تنظيم أو صورة الجسم ببساطة. وكما أن الصورة لا تنفصل عن الهيولي فإن النفس لا تستطيع أن توجد بدون الجسم، أنها وظيفة الجسم. وهي بالنسبة للجسم بمثابة البصر للعين. وبهذا المعنى نفسه يرفض أرسطو مذهب الفيثاغوريين وأفلاطون القائل إن النفس تتناسخ من أجسام جديدة وخاصة في أجسام الحيوانات فوظيفة الشيء لا يمكن أن تصبح وظيفة شيء آخر. والنفس بالنسبة للجسم هي بمثابة موسيقى الفلوت بالنسبة للفلوت نفسه، أنها الصورة التي يكون الفلوت بالنسبة لها الهيولي. وإذا جاز لنا أن نتحدث بشكل تشبيهي قلنا إنها نفس الفلوت وقد أصبح متجسداً في سندان الحداد الذي صنعه والنفس تنتقل إلى جسم آخر وهذا يستبعد أيضاً أي مذهب للخلود لأن الوظيفة تتلاشى مع الشيء، وسوف نعود إلى هذه النقطة بعد قليل. ولكن نستطيع أن نلاحظ في الوقت نفسه أن نظرية أرسطو من النفس لا تشكل تقدماً كبيراً بالنسبة لنظرية أفلاطون فحسب بل هي تشكل تقدماً كبيراً أيضاً بالنسبة للتفكير الشائع في الوقت الحالي. فالتصور العادي للنفس الذي هو عين تصور أفلاطون هو أن النفس شيء. ولما كانت شيئاً فإنه يمكن أن توضع في جسم وتؤخذ منه كما يمكن صبّ النبيذ في قنينة وسكبه منها، والرابطة بين الجسم والنفس هي رابطة آلية خالصة فهما لا يرتبطان معاً برابطة ضرورية بل بالقوة. وهما بطبعهما لا ترابط بينهما ويصعب تبيّن السبب الذي يجعل النفس تدخل في جسم أصلاً إذا كانت في طبيعتها شيئاً منفصلاً تماماً. غير أن نظرة أرسطو للنفس هي أن

النفس لا تنفصل عن الجسم باعتبارها صورة الجسم وأنت لا يمكن أن تكون لك نفس بدون جسم والرابطة بينهما ليست آلية بل عضوية والنفس ليست شيئاً يدخل في الجسم ويخرج منه. إنها ليست شيئاً على الإطلاق فإنها وظيفة، غير أن أرسطو في هذا الصدد قام باستثناء لصالح العقل الفعال، فكل الملكات الدنيا تتلاشى مع الجسم بما في ذلك العقل المنفعل. أما العقل الفعال فهو خالد ولا يفنى وهو ليست له بداية وليست له نهاية وهو يأتي للجسم من الخارج ويفارقه عند الموت. ولما كان اللّه هو العقل المطلق فإن عقل الإنسان يصدر عن اللّه ويعود إليه بعد أن يكف الجسم عن أداء وظيفته. ولكن قبل أن نهلل لهذا الرأي عن الخلود الشخصي يفضل أن نتأمل فيه. أن كل الملكات الدنيا تتلاشىء مع الموت بما في ذلك الذاكرة. غير أن الذاكرة هي جزء جوهري من الشخصية فبدون ذاكرة تكون تجاربنا مجرد تتابع للإحساسات المعزولة دون رابطة تربط بينهما. أن ما يربط تجربتنا الماضية بتجربتنا الحاضرة هو أن تجربتنا الماضية هي تجربتنا نحن ولكي تكون تجربتي أنا يجب تذكرها، فالذاكرة هي الخيط الذي تتجمع فيه التجارب المعزولة والذي يجمعها في وحدة هي ما أسميه نفسي أو شخصي . فإذا فنيت الذاكرة فإنه لن تكون هناك حياة شخصية ويجب أن نتذكر أن أرسطو لا يعني فحسب أن ذكرى(هذه) الحياة سوف تطمس في تلك الحياة المستقلة، إذا ألححنا على تسميتها هكذا. أنه يعني أنه في الحياة المستقلة ذاتها العقل ليست له ذكرى عن ذاته من لحظة إلى أخرى.

ولا يجب أن نكون قطعيين بما يفكر فيه أرسطو نفسه، فيبدو أنه تجنب المسألة، ومن المحتمل أنه اقتنع عن تشويش العقائد الشائعة عن هذا الموضوع. وعلى أية حال ليس لدينا رأي محدد منه، وكل ما يمكن قوله هو أن موقفه لا يقدم مادة يستشف منها إيمانه بالخلود الشخصي فهذه المادة لا تتوفر لأن موقفه ينكر الإصرار على الذاكرة، زيادة على ذلك إذا كان أرسطو يعتقد حقاً أن العقل شيء يدخل في الجسم ويخرج منه وهو شيء استثنائي

ـ بالمعنى الحرفي ـ لمذهبه العام في النفس، فكل ما يمكن قوله هو أنه يحدث انقطاعاً فجائياً في السلم الفلسفي فهو بعد أن روّج لمثل هذه النظرية المتقدمةيرتد إلى الرأي الفج الذي عند أفلاطون. ولما كان هذا غير محتمل فإن التفسير الأكثر ترجيحاً هو أنه يتحدث هنا بطريقة تشبيهية بالكناية وربما يهدف استرضاء المتدينين وتجنب أي اضطراب عنيف للإيمان العام الشعبي فإذا كان الأمر هكذا فإن عباراته القائلة إن العقل الفعال خالد ويأتي من الله وتعني بكل بساطة أن عقل العالم خالد وأن عقل الإنسان هو تحقق التفكير لعقل الخالد وهو بهذا المعنى« يأتي من الله» ويعود إليه. ويمكننا أن نضيف أيضاً أنه لما كان الله لا يجب اعتباره فرداً موجوداً ـ بالرغم من أنه حقيقي ـ فلا يجب التفكير في العودة إليه كاستمرار للوجود الفردي. أن الخلود الشخصي لا يتمشى مع أساسيات مذهب أرسطو ولا يجب أن نفترض أنه يناقض نفسه بهذه الطريقة. ومع هذا إذا استخدم أرسطو اللغة التي يبدو أنها تتضمن الخلود الشخصي فإن هذا ليس بلا معنى وليس بلا خيانة، فهو أمر حقيقي بالنسبة له كما هو بالنسبة للآخرين أن النفس خالدة لكن الخلود لا يعني الاستمرارية في الزمن، أنه يعني اللا زمنية. والعقل حتى عقلنا ـ لا زماني. والنفس لها خلود فيه، أنها «خلود في خلال ساعة» وهذا هو ما يقيم الفرق بين الإنسان والحيوانات.

لقد تتبعنا سلم الوجود من الهيولي غير العضوية عبر النباتات والحيوانات إلى الإنسان فماذا إذن: ما هي الخطوة التالية ـ أم أن السلم يتوقف هنا؟ هنا نجد نوعاً من الانقطاع في مذهب أرسطو عند هذه النقطة مما أدى بالكثيرين إلى القول إن الإنسان هو قمة السلم. وبقية فيزياء أرسطو تتناول ما هو خارج أرضنا مثل النجوم والكواكب. وهذا العلم يتناولها كما لو كانت موضوعاً مختلفاً لا شأن له بسلم الوجود والأرض الذي بحثنا في أمره ولكن لا يجب أن ننسى هنا حقيقتين الأولى هي أن كتابات أرسطو قد وصلت إلينا مبتورة وناقصة في حالات عديدة. والثانية: هي أن لأرسطو عادة

غريبة في كتابة رسائل منفصلة عن الأجـزاء المختلفة لمـذهبه وهـو يحذف الإشارة إلى الترابط الذي بينها أن كان مثل هذا الترابط موجود بلا شك.

وبالرغـم من أن أرسطو نفسه لم يقل هذا إلا أن هناك دواع طيبة للاعتقاد أن التفسير الحقيقي لمعناه هو أن سلم الوجود لا يتوقف عند الإنسان وأنه لا توجد فجـوة في السلسلة هنا. بـل تنطلق من الإنسـان من خلال الكـواكب والنجوم صعداً إلى اللّه نفسـه مع مـلاحظة أن أرسـطو مثل أفـلاطون يعتبـر الكواكب والنجوم كائنات إلهية. وهذا الرأي بمقتضى منطق مذهبه أن السلم له هيولي هلامية في أسفله وصورة لا ماديـة في قمته، ويجب الانتقـال من الواحد إلى الآخر ومن الجوهري بالنسبة لفلسفته أن الكون سلسلة مستمرة واحدة وليس هناك موضع لوجود ثغرة بين الإنسان والكائنات الأعلى. ثم إن الأمر ليس كما لو كانت الحياة الأرضية تشكل سلماً والأجرام السماوية ليس بينها سلم للأعلى والأدنى .ليس الأمر هكذا فالأجرام السماوية لها درجات فيها بينها فالأعلى يرتبط بالأدنى ارتباط الصورة بالهيولي ومن ثم فإن النجوم أعلى من الكواكب. فإذا افترضنا أن التطور يتوقف عند الإنسـان فإن ما يكون لدينا هو فجوة في المنتصف وهناك سلم أسفلها(و) سلم فوقها والأمر أشبه بجسر على شريط من الماء طـرفاه متصـلان بالأرض لكنـه مكسور في منتصفـه. ويتضمن الاستكمال الطبيعي لهذا البناء شغل الفجوة. وبالإضافـة إلى هذا عندنا دليل هام واضح فإن أرسطو بفكرته القيمة في التطور إنما يؤلف نظرية غريبة وعـابثة دون شـك وهي أننا نجـد في سلم الكون أن الـوجود الأدنى يتواجد في المنتصف والوجود الأرقى يتواجد في المحيط وبصفة عامة يكون الأرقى خارج الأدنى حتى أن الكون الممتد هو نظام من المجالات متحـدة المركز ويرتبط المجال الخارجي بالمجـال الداخلي ارتبـاط الأرقى بالأدنى وارتباط الصورة بالهيولي. وفي مركز الكون توجـد الأرض ولما كـانت هي العنصر الأدنى فإنها موجودة في المنتصف ثم تأتي طبقة من الماء ثم الهواء ثم النار. وبين الأجرام السماوية يوجد ستة وخمسون سياراً والنجوم خـارج

الكواكب ومن ثم فهي كانت أرقى. وتمشياً مع هذا البناء فإن الكائن الأعلى أو اللّه خارج الإطار الخارجي للسيارات. وواضح في هذا البناء أن الانتقال من مركز الأرض إلى النجوم يشكل استمراراً مكانياً ومن المستحيل مقاومة النتيجة المستخلصة وهي أنه يشكل استمراراً منطقياً أيضاً أي أنه لا يوجد انقطاع في سلسلة التطور.

ليست هذه كلمات أرسطو ولكنها تفسيرنا لمقصده وهو تفسير سليم دون شك ومن ثم يستنتج أن الإنسان ليس هو قمة سلم الوجود. وبعد الإنسان تأتي الأجرام السماوية. وتشمل الكواكب الشمس والقمر الذي يدور حول الأرض في إتجاه عكس إتجاه النجوم. وبعد هذا في سلم الوجود تأتي النجوم. ولا نحتاج إلى أن نعرض بالتفصيل للستة وخمسين سياراً. والنجوم والكواكب كائنات إلهية، ولكن هذا مصطلح نسبي، فالإنسان كمالك للعقل هو أيضاً إلهي لكن الأجرام السماوية أشدّ في هذا المجال وهذا يعني أنها أكثر عقلانية عن الإنسان وأرقى في سلم الوجود وهي تعيش حياة كاملة في نعمة على نحو مطلق وهي خالدة لا تفنى لأنها هي التحقق الذاتي الأقصى للعقل الخالد. ولا يحدث الموت والفساد إلا على هذه الأرض وهذا يؤكد دون شك ما في فلسفة أرسطو من وجود هوة بين الإنسان والنجوم وأنها هوة حقيقية ولا تتكون الأجرام السماوية من العناصر الأربعة بل من عنصر خامس، من جوهر يسمى الأثير وهو يشبه جميع العناصر من أن له حركته الطبيعية ولما كان هو أشد العناصر كمالاً فإن حركته يجب أن تكون كاملة، ويجب أن تكون حركة خالدة لأن النجوم كائنات خالدة وهي لا يمكن أن تكون حركة في خط مستقيم لأن الخط لا ينتهي أيضاً ومن ثم لن يكون كاملاً على الإطلاق ـ والحركة الدائرية وحدها هي الكاملة وهي خالدة لأن نهايتها وبدايتها واحدة. ومن ثم فإن الحركة الطبيعية للأثير دائرة والنجوم تتحرك في دوائر كاملة.

فاذا تركنا النجوم فإننا نصل إلى ذروة السلم الطويل من الهيولي إلى

الصورة وهنا نجد الصورة المطلقة أو اللّه. ولما كانت الهيولي الهلامية ليست شيئاً موجوداً فإن الصورة اللا مادية ليست موجودة أيضاً ـ أن اللّه ـ لهذا ـ ليس موجوداً في عالم المكان والزمان على الإطلاق. ولكن مما يدعو إلى التفكير أن أرسطو لا يكف عن إعطائه مكاناً خارج الفلك الخارجي وما هو خارج الفلك ليس مكاناً فكل مكان وكل زمان داخل هذا الكون الدنيوي ولهذا فإن المكان متناه. واللّه يجب أن يكون خارج الفلك لأنه أعلى موجود والأعلى يأتي دائماً خارج الأدنى.

ولقد وصفنا الآن سلم التطور بكامله، فإذا ألقينا نظرة ثانية عليه نستطيع أن نتبين دلالته الباطنية فالمطلق هو العقل، الصورة اللا مادية. وكل شيء في العالم هو في جوهرة عقل. وإذا أردنا أن نعرف الطبيعة الجوهرية حتى لهذه الأرض الباردة فإن الجواب هو أنها عقل وأن كان هذا الرأي لم يقله أرسطو حيث إن الهيولي عنده هي مبدأ منفصل لا يمكن رده إلى الصورة والعملية الكونية الكلية للأشياء ليست سوى صراع العقل للتعبير عن ذاته ويصبح موجوداً في العالم. وهذا يحدث بالفعل لأول مرة على نحو مقارب في الإنسان وعلى نحو كامل في النجوم. أن العقل لا يستطيع أن يعبر عن ذاته في الكائنات الأدنى إلا كإحساس (حيوانات) أو كتغذية(النباتات) أو كجاذبية وعكسها(الهيولي غير العضوية).

وقيمة نظرية أرسطو في التطور قيمة هائلة والتفاصيل ليست هي ما يهم. وأن تطبيق المبدأ في عالم المادة والحياة لا يمكن إتخاذه بشكل مرض في الحالة التي كانت موجودة آنذاك في العلم الفيزيائي، بل لا يمكن تطبيقه بكمال حتى الآن. والعلم بكل شيء هو وحده الذي يستطيع أن ينهي هذا البناء لكن ما يهم هو المبدأ نفسه، وبصدد أنها من أكثر التصورات قيمة في الفلسفة ربما ينضج أكثر إذ قارناها أولاً بالنظريات العلمية المحدثة عن التطور. وثانياً بجوانب معيّنة من وحدة الوجود الهندوكية.

فما هو الشيء المشترك بين أرسطو وبين كاتب مثل هربرت سبنسر هو حركة مما هو غير محد وغير متماسك ومتجانس إلى ما هو محدد ومتماسك ومتغاير. ونحن نجد كل هذا عند أرسطو وإن كانت كلماته مختلفة، وهو يسمي هذا حركة من الهيولي إلى الصورة. وهو يصف الصورة بأنها ما يعطي محدداً للشيء. والهيولي هو الجوهر غير المحدد والشكل هو الذي يعطي الهيولي التحددية ومن ثم فعنده أيضاً أن الموجود الأرقى أكثر تحدداً لأن به المزيد من الصورة وتلك الهيولي هي المتجانس والصورة هي المتغاير. ونحن نرى أنه لا توجد في الهيولي أية فروق لأنه لا توجد صفات وهذا هو نفس قولنا إنه متجانس، والتغاير أي الفرق إنما ينتج من الصورة والتماسك هو نفس قولنا التنظيم ولقد عرف أرسطو نفسه صورة الشيء بأنه تنظيمه، وعنده - كما عند سبنسر - الموجود الأرقى هو ببساطة ذلك الذي هو أكثر تنظيماً وكل نظرية في التطور تعتمد أساساً على فكرة العضوية، ولقد اخترع أرسطو الفكرة والكلمة. ولم يطور سبنسر االمسألة أكثر من هذا بالرغم من أن المعرفة الفيزيائية الأكثر تقدماً في زمنه مكنته من تصوير النظرية بمزيد من الوضوح.

ولكن بطبيعة الحال الفرق الكبير بين أرسطو والمحدثين هو أن أرسطو لم يخمن ما إكتشفه المحدثون إلا وهو أن التطور ليس فحسب تطوراً منطقياً. بل هو حقيقة من الزمن. وأرسطو عرف ما المقصود بالعضونة الأرقى والأدنى كما يعرفها داروين ولكنه لم يعرف أن العضونة الدنيا تستحيل بالفعل إلى العضونة الأرقى على مدى السنين. غير أن هذا - رغم وضوحه - ليس هو في الحقيقة - الفرق الأهم بين سبنسر وأرسطو. أن الفرق الحقيقي هو أن أرسطو نفذ بعمق أكبر إلى فلسفة التطور على الإطلاق. فالمسألة الأساسية هنا - إذا تحدثنا عن الكائنات الأرقى والأدنى؟ أن كون الأدنى ينتقل في الزمن إلى الأعلى هو بلا شك واقعة مهمة لاكتشافها لكنها تصبح بلا أهمية بجانب المشكلة المطروحة فعلى حل تلك المسألة يتوقف ما إذا كان الكون

يعد عقيماً وبـلا معنى ولا عقلانيـاً أمادة علينـا أن نتبين فيه النـظام والخطة والغرض. فهل مـذهب سبنسر نـظرية تـطوراً أصلاً؟ أم أنـه بالأحـرى بكل بساطة نظرية تغير؟ أن شيئاً ما يشبه القرد قد أصبح إنسانا، فهل هنا تطور أي هل هناك حركة من شيء أدنى حقا إلى شيء أرقى حقا؟ أم أنه مجرد تغيـر من شيء مختلف إلى شيء مختلف آخر؟ في الحالة الأخيرة لا يكون هناك أدنى فرق في أن يصبح القـرد إنسانـا أو أن يصبح الإنسـان قردا؟ فـالاثنان سواء، هنا نجد مجرد تغير من توأم إلى توأم آخر. والتغير لا معنى له وليست له دلالة.

أن كل ما يفعله المذهب الحديث في التطور ليس إلا جعل العالم أكثر معقولية ليس إلا تطـوراً إلى (فلسفة) للتطور بأظهار وجود تطور لا مجرد تغير وهذا لا يحدث إلا باعطاء أساس عقل لـلاعتقاد أن بعض أشكـال الوجـود أرقى من الأخرى. ولنضع المسألة بوضوح. لماذا يكون الإنسـان أرقى من الحصان أو لماذا يكون الحصان أرقى من الإسفنـج؟ فإذا أجبت على هـذا السؤال كانت لديك فلسفة التطور، وإذا فشلت في الإجابة فلن تكون لديك هذه الفلسفة، أن رجل الشارع قد يقول أن الإنسان أرقى من الحصان لأنه لا يأكل العشب بل يفكر ويتدبر ويمتلك الفقه والعلم والدين والأخلاقيات. فإذا سألته لماذا هذه الأمـور أرقى من أكل العشب فلن تحـظى بجواب، ونحن نستدير منه إلى سبنسر وساعتها سنحصل على نوع من الجواب الإنسان أرقى لأنه أكثر تنظيماً، ولكن لماذا يكون من الأفضـل زيادة التنـظيم؟ ليس لدى العلم جواب. وإذا ضغطت للحصول على جواب فقد يقول العلم« لا يوجد في واقع الأشياء أرقى أو أوفى، وما أقصده بالأرقى والأدنى هو ببساطة زيادة التنظيم أو قلته، الأرقى والأدنى مجرد تشبيهين وهما طريقة الإنسان في النظر إلى الأشياء، ونحن نسمي على نحو طبيعي الأرقى ما هو أقرب إلينا، ولكن من وجهة النظر المطلقة لا يوجد أرقى وأدنى». ولكن هـذا يعني رد الكون إلى مستشفى مجانين، فهذا يعني عدم وجود غرض وعدم وجود عقل في أي

شيء يحدث والكون في هذه الحالة لا عقل، وما من تفسير يكـون ممكناً، والفلسفة عقيمة بل ليست الفلسفة وحدها بل الأخلاقيات وكل شيء آخر أيضاً. وإذا لم يكن هناك أرقى وأوفى حقاً فلا يوجد شيء اسمه أفضل وأسوأ أو سواء أن تكون قاتلاً أو تكون قديساً، والشر هـو والخير سـواء، وبدل أن نسعى لنكون قديسين وسياسيين وفلاسفة يمكن بالمثل أن نلعب بالبلي لأن كل هذه القيم الخاصة بالأرقى والأدنى هو مجرد أوهام، أنها مجرد «طريقة الإنسان في النظر إلى الأشياء».

إذن ليس لدى اسبنسر أي جواب عن السؤال. لماذا التنظيم الأكثر هو الأفضل. وهكذا نستدير أخيراً إلى أرسطو وهو لديه جواب. يرى أنه لا معنى للحديث عن التطور والتقدم والأرقى والأدنى(الا في إطار العلاقة بغاية) لا يوجد شيء اسمه تقدم إلا إذا كان تقدماً نحو شيء، والجسم الذي يتحرك دون غرض في خط مستقيم خلال المكان اللا متناهي لا يتقدم، ويمكن أن يكون هنا أو على بعد ميل والأمران سيان وهو في أي من الحالين ليس أقرب إلى أي شيء. ولكن إذا كان يتحرك نحو نقطة محددة فإننا يمكننا أن نسمي هذا تقدماً. وكل ميل تتحركه يزداد اقتراباً من غايته. وهكذا إذا كان يجب أن تكون لدينا فلسفة للتطور يجب أن تكون غاية. وإذا لم تكن الطبيعة تتقدم نحو غاية فلن يكون هناك شيء أقرب أو أبعد، لا يوجد شيء اسمه أرقى أو أدنى، لا يوجد تطور فما هي الغاية إذن؟ يقول أرسطو أنها تحقق العقل، أن الوجود الأدنى هو العقل الخالد ولكن هذا ليس موجوداً بل يجب أن يأتي إلى الوجود أنه يلعن نفسه بغموض على أنه جاذبية لكن هذا أبعد ما يكون عن غايته التي هي وجود العقل كعقل في العالم، وهو يزداد قـرباً في النبـاتات والحيوانات وهو يصل على نحو تقريبي في الإنسان لأن الإنسان هـو العقل الموجود ولكن لا معنى في الكون للتوقف عندما يصل إلى غايته (وهنا يأتي الإعتراض المعتاد على الغائية). أن الأرقى هو الأكثر عقـلانية والأدنى هـو الأقل عقلانية. فإذا واصلنا تساؤلنا: «لماذا يكون أفضل أن تكون الأمور أكثر

عقلانية؟» نجد أننا لا نستطيع أن نسأل مثل هذا السؤال ويكون سؤالنا عبثاً لأننا نسأل عن سبب عقلي للعقل. أن التساؤل لماذا يكون من الأفضل أن تكون الأمور عقلانية يعني بكل بساطة: «لما يكون العقل عقلانياً؟». أن الشك فيه لهو تناقض ذاتي أو فلنطرح المسألة بطريقة أخرى: العقل هو المطلق، والتساؤل لماذا يكون من الأفضل أن تكون الأمور عقلانية يعني أن المطلق يجب التعبير عنه في إطار شيء يتجاوزه ومن ثم فإن العلم الحديث ليس فيه فلسفة للتطور على حين أن أرسطو كانت لديه مثل هذه الفلسفة.

والفكرة الرئيسية في وحدة الوجود هو أن كل شي هو اللّه، فبرودة الأرض إلهية لأنها تجل للرب. وهذه الفكرة طيبة وهي في الحقيقة جوهرية للفلسفة. ونحن نجد فيها أرسطو نفسه حيث إن العالم كله بالنسبة له هو تحقق العقل والعقل هو اللّه. ولكنها أيضاً فكرة خطرة إذا لم يعقبها سلم للقيم مؤسس تأسيساً عقلانياً. ولا شك أن كل شيء موجود رباني بمعنى ما من المعاني ولكن إذا تركنا الأمر عند هنا فسوف يترتب على أنه لما كان كل شيء إلهياً بالتساوي ألا يوجد أرقى وأدنى. فإذا كانت برودة الأرض مثل أقدس إنسان هو اللّه وليس هناك المزيد لنقوله فكيف إذن يكون القدس أرقى من برودة الأرض؟ لماذا يناضل الإنسان من أجل الأشياء الأرقى إذ كانت كل الأشياء من الواقع راقية بالتساوي؟ لماذا يجب تجنب الشر إذا كان الشر تجلياً لله شأنه في هذا شأن الخير؟ إن مجرد وحدة الوجود يجب أن تنتهي بالضرورة إلى هذا الموقف الخطر، وهذه النتائج الميتة تفسر السبب الذي يجعل الهندوكية بكل تفكيرها الراقي تتيح مكاناً لعبادة البقر والثعابين وهي بكل رفعتها الخلقية التي لا شارة فيها تسمح في داخلها بأشد أنواع الكراهية. كل هذه الصفات ترجع إلى أن وحدة الوجود تضع الأشياء جميعاً على قدم المساواة على أنها إلهية. وليست المسألة أن الهندوكية ليس فيها مذهب للتطور واعتقاد في الأرقى والأدنى. فكما يعرف الإنسان أنها تقر بالإيمان بأن النفس هي تناسخات الأرواح المتعاقبة قد تصعد إلى الأعلى

إلى أن تلحق بالمصدر المشترك للأشياء جميعاً. ليس هناك على الأرجح حبس للإنسان متوحش حتى أنه لا يشعر بأن هناك أرقى وأدنى وأفضل وأسوأ في الأشياء. لكن النقطة المهمة هي أنه بالرغم من أن للهندوكية سلمها من القيم ومذهبها في التطور ليس عندها أساس عقلي لها وبالرغم من أن لديها فكرة الأرقى والأدنى ،فإنه لأن هذه الفكرة بلا أساس تجعلها تنزلق ولا (نقيض) على الفكرة إطلاقاً ومن ثم تنحدر إلى القول إن كل شيء إلهي بالتساوي. والفكرة القائلة إن كل شيء هو الله والفكرة القائلة إن هناك أرقى وأدنى في الأشياء متعارضتان وهما نظريتان غير متناسقتين من النظرة الخارجية السطحية، ومع هذا فكلاهما ضروريان ومهمة الفلسفة التوفيق بينهما، وهذا ما فعله أرسطو وفشلت من التوحيد بينهما، فهي تؤكد الآن فكرة منهما وبعد فترة تؤكد الفكرة الأخرى وهذا مرتبط بطبيعة الحال بالقصور العام في التفكير الشرقي، وهو مرتبط بالضبابية التي فيه. أن كل شيء مرئي ولكنه مرئي في ضبابية حيث تبدو كل الأشياء واحداً وحيث تتداخل الظلال ولا يكون لشيء حدود خارجة وحيث تنمحي حتى الفروق الحيوية. وعلى هذا فإن التفكير الشرقي رغم أنه يحتوي بشكل ما على كل الأفكار الفلسفية لا يقبض على أية فكرة بكلتا يديه فإن قبضته ترتخي ولا تقبض على أي شيء. والهندوكية مثل العلم الحديث لها مذهبها في التطور ولكن ليس لديها أية فلسفة للتطور.

(٥) فلسفة الأخلاق

أ ـ الفرد:

تسود فلسفة الأخلاق عند أرسطو نغمة قوية من الاعتدال العملي. وبينما تتجاوز تعاليم أفلاطون الأخلاقية الحدود العادية للحياة الإنسانية ومن ثم تضيع في اليوتوبيات المثالية، فإن أرسطو ينطلق لتقديم إقتراحات عملية. أنه يريد أن يتساءل عما هو الخير لكنه لا يقصد بهذا خيراً مثالياً

يستحيل تحقيقه على هذه الأرض بل الأحرى ذلك الخير الذي تحققه في كل الظروف التي يجد الناس أنفسهم فيها. وهكذا نجد أن نظريتي أفلاطون وأرسطو الأخلاقيتين إنما تعبّران عن خصائص الرجلين وطبيعتيهما. أن أفلاطون يحتقر عالم الحس ويسعى إلى أن يتجاوز تماماً إلى ما وراء الحياة المشتركة للحواس. وأرسطو بحبّه للوقائع وما هو عيني يظل مرتبطاً بحدود التجربة الإنسانية الفعلية.

المشكلة الأولى في فلسفة الأخلاق هي طبيعة الخير الأقصى، إننا نرغب في شيء من أجل شيء آخر ونحن نرغب هذا الشيء الآخر من أجل شيء ثالث. ولكن إذا كانت هذه السلسلة من الوسائل والغايات تستمر إلى ما لا نهاية إذن فإن الرغبات كلها والأفعال كلها عقيمة وبلا هدف، ولا بد من وجود شيء واحد ترغبه لا من أجل شيء آخر بل نرغبه لجدارته وهو. فما هي هذه الغاية في ذاتها؟ وما هو هذا الحد الأقصى الذي يستهدفه كل النشاط الإنساني؟

يقول أرسطو كل إنسان متفق بشأن اسم هزم الغاية؟ أنها السعادة أن ما يبحث عنه الناس جميعاً وما هو دافع كل أفعالهم وما يرغبونه في ذاته لا من أجل شيء آخر هو السعادة، ولكن بالرغم من أنهم جميعاً يتفقون في الاسم فإنهم غير متفقين فيما عداه. والفلاسفة أنفسهم يختلفون كثيراً بشكل لا يقل عن العامة في معنى كلمة السعادة هذه. بعضهم يقول: إنها حياة اللذة وآخرون يقولون إنها تقوم في التخلّي عن اللذات. البعض يوصي بنوع من الحياة وآخرون يوصون بنوع آخر منها.

وعلينا أن نكرر هنا التحذير الضروري الذي قلناه في حالة أفلاطون الذي هو الآخر يسمي الخير الأقصى باسم السعادة. ولا يجب أن نخلط مذهب أرسطو بمذهب المنفعة العامة كما فعلنا مع أفلاطون. أن النشاط الخلقي عادة ما يصاحب شعور ذاتي بالمتعة. والأزمنة الحديثة تعطي السعادة انطباعاً بالشعور بالمتعة ولكن كانت عند اليونان نشاطاً خلقياً.

والفعل لا يكون خيراً عند أرسطو لأنه يسبب المتعة بل بالعكس أنه يسبب المتعة لأنه خير. ويذهب مذهب المنفعة العامة إلى أن المتعة هي أساس القيمة الخلقية، ولكن المتعة عند أرسطو هي نتيجة القيمة الخلقية. وهكذا عندما يقول لنا أن الخير الأقصى هو السعادة فإنه لا يقول لنا شيئاً عن طبيعتها بل كل ما هنالك أن يطبق اسماً جديداً عليها. ولا يزال علينا أن نتساءل عن طبيعة الخير. وكما يقول هو نفسه كل فرد متفق حول الاسم لكن المشكلة الحقيقية هي محتوى هذا الاسم.

وحل أرسطو لهذه المشكلة ينبع من المبادىء العامة للفلسفة، لقد رأينا في الطبيعة أن كل موجود له غايته المحددة بالملائمة والحصول على هذه الغاية هو وظيفته الخاصة، ومن ثم فإن الخير لكل موجود يجب ان يكون الأداء الشديد لوظيفته الخاصة. ولا يقوم خير الإنسان في لذة الحواس فالإحساس هو الوظيفة النوعية للحيوانات لا الإنسان، أما وظيفة الإنسان النوعية فهي العقل، ومن ثم فإن نشاط العقل هو الخير الأقصى للإنسان. وتقوم الأخلاقيات في حياة العقل. ولكن المقصود بهذه بالدقة هو ما سوف نتبينه.

ليس الإنسان حيواناً عقلياً فحسب، فلما كان موجوداً أرقى فإنه يحتوي في داخله على ملكات الموجودات الأدنى أيضاً. فهو مثل النباتات غازي ومثل الحيوانات حساس. فالانفعالات والشهوات جزء عضوي في طبيعته. ومن ثم فإن الفضيلة نوعان: الفضائل العليا توجد في حياة العقل وحياة الفكرة والفلسفة، وهذه الفضائل العقلية يسميها أرسطو الفضائل العقلية. ثانياً الفضائل الأخلاقية الملائمة تقوم في إخضاع الإنفعالات والشهوات لسيطرة العقل. والفضائل العقلية هي الأعلى حيث تعمل الوظيفة النوعية للإنسان ولأن الإنسان العاقل يشبه الله الذي حياته هي حياة الفكر الخالص.

ولهذا تقوم السعادة في ربط الفضائل العقلية بالفضائل الأخلاقية وهي وحدها التي لها قيمة كبرى للإنسان. ومع هذا فبالرغم من أن أرسطو يضع

السعادة في الفضيلة فإنه بطريقته العملية المتّسعة لا يتغافل عن أن للخيرات الخارجية والظروف تأثيراً عميقاً على السعادة ولا يستطيع أن يتجاهلها كما حاول الكلبيون. وهو لا يعتبر الأمور الخارجية لها قيمة في حد ذاتها، فما هو خير في ذاته، ما هو غاية في ذاتها هو وحده الفضيلة غير أن الخيرات الخارجية تساعد الإنسان في سعيه للفضيلة. أن الفقر والمرض والتعاسة من جهة أخرى تثقل من جهوده ولهذا، بالرغم من أنها أمور خارجية في حد ذاتها فإنها قد تكون وسيلة للخير، ومن ثم لا يجب الحطّ من شأنها أو نبذها. أن الثروات والأصدقاء والصحة والحظ الجميل ليست هي السعادة لكنها شروط سلبية للسعادة وبها تكون السعادة في متناولنا وبدونها يكون إحرازها صعباً ومن ثم فان لها قيمة.

ولا يفصل أرسطو القول عن الفضائل العقلية ولهذا يمكننا أن ننتقل في التو إلى الموضوع الرئيسي لمذهبه الأخلاقي وهو الفضائل الأخلاقية وهذه الفضائل تقوم في تحكم العقل في الانفعالات. ولقد كان سقراط مخطئاً في تأييده للقول إن الفضيلة عقلية تماماً وأنها لا تحتاج إلا للمعرفة وأن الإنسان إذا فكر بشكل سليم فإنه يسلك بشكل سليم. ولقد نسي وجود الانفعالات التي لا يمكن السيطرة عليها بسهولة. فالإنسان قد يزن الأمور بالعقل بشكل كامل وقد يشير له عقله إلى الطريق الصحيح لكن انفعالاته يمكن أن تكون لها اليد العليا وتحرفة عنه. فكيف إذن يمكن للعقل أن يحرز السيطرة على الشهوات؟ بالممارسة فحسب. ليس هناك سوى الجهد المتواصل والتدريب المستمر للسيطرة على النفس. وبهذا وحده يمكن استثناء الانفعالات فإذا أخضعت لإمرة الإنسان أصبح التحكم فيها مسألة عادة. ويضع أرسطو كل تأكيده على أهمية العادة في الأخلاقيات فبالعادات الطيبة المهذبة وحدها يمكن للأنسان ان يصبح خيراً.

فإذا كانت الفضيلة تقوم في سيطرة العقل على الشهوات فإنها تتركب من مكونين: العقل والشهوة، كلاهما يجب أن يكونا حاضرين، يجب أن

تكون هناك انفعالات حتى يمكن السيطرة عليها. ومن ثم فإن المثال الزاهد لاستئصال الإنفعالات تماماً خاطىء كلية، فإنه يتغافل عن أن الصورة الأرقى لا تستبعد الصورة الأدنى. وهذا عكس تصور التطور ـ أنها تتضمنها وتتجاوزها. ومثال الزهد ينسى أن الانفعالات هي جزء عضوي في الإنسان وإن تدميرها يعني جرح طبيعته بتدمير عضو من أعضائه الجوهرية، والانفعالات والشهوات هي في الحقيقة هيولي الفضيلة والعقل صورتها وخطأ نزعة الزهد قائم في أنها تدمر هيولي الفضيلة وافتراض أن الصورة يمكن أن تقف بذاتها أن الفضيلة تعني أن الشهوات يجب أن تخضع للسيطرة لا استئصالها. ومن ثم هناك تطرفان يجب تجنبهما. فالتطرف الأول هو محاولة استئصال الانفعالات والتطرف الآخر هو السماح لها بأن تصل إلى الفوضى. الفضيلة تعني الاعتدال وهي تقوم في أقلمة وسيلة السعادة فيما يتعلّق بالانفعالات وعدم السماح لها أن تكون لها اليد العليا على العقل، ومع هذا يجب ألا نكون بلا انفعالات وشهوات، ومن هذا يترتب المذهب الأرسطي الشهير عن الفضيلة باعتبارها وسطاً بين طرفين. وكل فضيلة تقع بين رذيلتين هما أفراط وتفريط في الشهوات فما هو المعيار هنا؟ من الذي يحكم؟ كيف يمكن لنا أن نعرف الوسط السليم في أية مسألة؟ إن التماثلات الرياضية لن تساعدنا هنا. ليست المسألة رسم خط مستقيم من طرف لآخر وإيجاد النقطة المتوسّطة بالقياس. وأرسطو يرفض أن يضع قاعدة في هذه المسألة ومن ثم فليست هناك قاعدة ذهنية نفضلها نستطيع أن نحدد الوسط الحق. وكل هذا يتوقّف على الظروف وعلى الشخص نفسه. والوسط السليم في حالة ما ليس هو الوسط السليم في حالة أخرى، وما هو معتدل عند إنسان هو غير معتدل عند جاره ومن ثم فإن المسألة متروكة لحكم الفرد الطيب. ومطلوب نوع من الحس الممتاز لمعرفة الوسط وهو ما يسمه أرسطو «البصيرة» وهذه البصيرة هي علة ومعلول الفضيلة معاً. أنها علة الفضيلة لأن من لديه البصيرة يعرف ما يجب أن يفعله، وهي معلول الفضيلة لأنها لا تتطور إلا بالمحاولة، والفضيلة تجعل الفضيلة سهلة وفي كل مرة يقرر

الإنسان باستخدام بصيرته ما هو الوسط بشكل صحيح يسهل عليه أكثر الفصل في المسألة في المرة التالية.

ولم يحاول أرسطو أن يقوم بتصنيف للفضائل كما حاول أفلاطون فمثل هذهالخطاطية ضد الطابع العملي لتفكيره. أنه يرى أن الحياة معقدة للغاية حتى أنها لا يجب تناولها بهذه الطريقة. والوسط الصحيح مختلف في كل حالة مختلفة ولهذا توجد فضائل عديدة بقدر ما في الحياة من الظروف ولهذا فإن قائمة الفضائل عنده ليس مقصوداً بها أن تكون قائمة شاملة إنها مجرد تصوير وبالرغم من أن عدد الفضائل لا متناهٍ إلا ان هناك أنواعاً من الفعل الخير محددة تماماً لها أهمية دائمة في الحياة حتى أصبح أسماء. ويمثال لبعض هذه الفضائل يصور أرسطو مذهبه في الوسط، فمثلاً الشجاعة وسط بين الجبن والتهور، أي أن الجبن هو نقص البسالة والتهور إفراط في البسالة والشجاعة هي الوسط المعقول. والكرم هو وسط بين البخل والتبذير والطبع الجميل هو وسط بين فقدان الروح والغضب والأدب وسط بين الوقاحة والخشوع والتواضع وسط بين التجرد من الخجل والحياء واعتدال المزاج وسط بين فقدان الإحساس والانخراط في الشهوات.

ولا تكاد العدالة ترد في هذه الخطاطية، فهي فضيلة الدولة أكثر منها فضيلة الفرد ولقد ظن البعض أن المخصص لها في «فلسفة الأخلاق» قد وضع خطأ. والعدالة نوعان: عدالة توزيع وعدالة تصحيح. والفكرة الأساسية في العدالة هي تخصيص المزايا والمساوىء حسب الاستحقاق. وعدالةالتوزيع هو إسباغ التكريم والمكافآت وفق قيمة الأفراد المستحقين. وعدالة التصحيح تتناول الجزاء والعقاب فإذا حصل الإنسان فدية دون وجه حق فإن الاشياء يجب أن تتعادل بأن تفرض عليه مساوىء مماثلة. وعلى أية حال، العدالة هي مبدأ عام وما من مبدأ عام مكافىء لتعقد الحياة. ولا يمكن التكهن بالحالات الخاصة، والتعديل الضروري للعلاقات الإنسانية النابع من هذه القضية هو المساواة.

وأرسطو من دعاة حرية الإرادة. وهو يعترض على سقراط لأن نظرية سقراط في الفضيلة ترقى من الناحية العملية إلى أفكار الحرية. فعند سقراط أن من يفكر بسداد (يجب بالضرورة) أن يسلك بسداد. وإذا لم يستطع أن يختار الشر فإنه لا يستطيع أن يختار الخير لأن الإنسان ذا التفكير السديد لا يفعل السداد بالإرادة بل بالضرورة. ويؤمن سقراط ـ بالعكس ـ إن الإنسان له حرية اختيار الخير والشر. ومذهب سقراط يجعل كل الأفعال غير إرادية ولكن في رأي أرسطو الأفعال التي تؤدي تحت الإرغام غير إرادية. وعلى أية حال لم يتبين الصعاب الخاصة في نظرية حرية الإرادة التي جعلتها في العصور الحديثة من أكبر المعضلات الدامية، الفلسفية، ومن ثم فإن تناوله للموضوع ليست له قيمة بالنسبة لنا.

(ب) الدولة:

السياسة ليست موضوعاً منفصلاً عن فلسفة الأخلاق أنها ليست سوى قسم آخر من الموضوع نفسه وليس هذا فحسب لأن السياسة هي فلسفة أخلاق الدولة مقابل أخلاق الفرد بل لأن أخلاقيات الفرد غايتها حقاً في الدولة وهي مستحيلة بدونها ويتفق أرسطو مع أفلاطون في أن موضوع الدولة هو الفضيلة والسعادة الخاصتين بالمواطنين وهما مستحيلتان إلا في الدولة، فالإنسان هو حيوان سياسي بالطبيعة وبرهان هذا امتلاكه للحديث الذي يكون بلا قيمة إلا لكائن اجتماعي وتعبير «بالطبيعة» يعني هنا نفس المعنى الذي في جميع فلسفة أرسطو، وهو يعني أن الدولة هي غاية الفرد وأن النشاط في الدولة هو جزء من الوظيفة الجوهرية للإنسان، والدولة هي في الواقع الصورة حيث الفرد هو الهيولي. والدولة تقدم التربية في الفضيلة والفرض الضرورية لممارستها وبدونها لن يكون الإنسان إنساناً على الإطلاق، فإنه يكون حيواناً متوحشاً.

والأصل التاريخي للدولة يجده أرسطو في الأسرة. أو لا يوجد الفرد ويجد الفرد لنفسه رفيقاً وتنشأ الأسرة. والأسرة ـ في رأي أرسطو ـ تشمل

العبيد: فهو مثل أفلاطون لا يرى خطأ في نظام العبودية. وعندما يتحد عدد من الأسر تتطور إلى جماعة ريفية ويتجمع عدد من الجماعات الريفية في المدينة أو الدولة وبطبيعة الحال لا تمتد الفكرة اليونانية عن الدولة خارج نطاق المدينة.

مثل هذا هو إذن الأصل التاريخي للدولة ولكن مما له أهمية كبرى لفهم هذا الأصل فإن هذا التساؤل عن الأصل التاريخي لا شأن له - في نظر أرسطو بالسؤال الأكثر أهمية عن ماهية الدولة. أن الدولة ليست مجرد تجمع آلي للأسرة والجماعات الريفية، (طبيعة) الدولة لا يمكن تفسيرها بهذه الطريقة، فبالرغم من أن الأسرة سابقة على الدولة في الزمن فإن الدولة سابقة على الأسرة وعلى الفرد من ناحية الفكر وفي الوقاع لأن الدولة هي الغاية والغاية دائماً سابقة على ما تكون هي بالنسبة له غاية. أن الدولة كصورة سابقة على الأسرة كصورة سابقة على الأسرة كهيولي وبنفس الطريقة الأسرة سابقة على الفرد. ولما كان تفسير الأشياء لا يكون ممكناً إلا بالغاية فإن الغاية هي التي تفسر البداية، والدولة هي التي تفسر الأسرة وليس العكس. لهذا فإن الطبيعة الحقة للدولة ليس أنها محصلة كلية للأفراد فهي ليست مثل كومة الرمال التي هي جماع الحبات. أن الدولة جهاز عضوي حقيقي وارتباط الجزء بالجزء ليس آلياً بل عضوياً.

إن الدولة غاية خاصة بها وأعضاؤها لهم حيواتهم الخاصة واردة في الحياة الأرقى للدولة - وكل أجزاء الجهاز العضوي هي نفسها أجهزة عضوية ولما كان الفرق بين العضوي وغير العضوي هو أن العضوي غايته في ذاته بينما غير العضوي غايته خارجية بالنسبة له فإن هذا يعني أن الدولة غاية في ذاتها وأن الفرد غاية في ذاته وأن الغاية الأولى تتضمن الغاية الثانية. أو ربما نعبر عن الفكرة نفسها بشكل آخر فنقول إنه في الدولة يجب اعتبار الكل والأجزاء على أنها أشياء حقيقة لها حيواتها الخاصة كغايات ولها حقوق متساوية وبالتالي هناك نوعان من الآراء عن طبيعة الدولة وهما خاطئان في

رأي أرسطو. الرأي الأول: يستند إلى تأكيد حقيقة الإجزاء لكنه ينكر الكل أو يعترف بأن الفرد غاية في ذاته لكنه ينكر أن تكون للدولة كشكل غاية أو أن لها حياة منفصلة خاصة بها. والرأي الثاني: الخاطىء هو بالعكس ويقوم في أنـه لا يعطي الحقيقـة إلا للدولة ككـل وينكر حقيقـة الأجزاء أي الأفـراد.

والقول بأن الـدولة هي مجـرد تجميع آلي لـلأفراد وأنهـا تتكون من جمـاع للأفراد أو الأسر من أجل الحماية والمصلحة وأنها لا توجد إلا من أجل هذه الأغـراض هي أمثلة على الرأي الأول الخـاطىء، فمثل هـذا الرأي يلحق الدولة بالفرد وتعامل الـدولة كملجـأ خارجي لضمـان الحياة أو الملكيـة أو ملاءمة الفرد. أن الفرد لن يـوجد إلا من أجـل الفرد وليس غـاية في ذاتهـا والفرد وحده هو الحقيقي والدولة هي غير الحقيقة لأنها مجرد تجميع للأفراد وهـذا الرأي ينسى أن الـدولة جهـاز عضوي، وينسى كـل ما يتضمّنـه هذا الجهاز العضوي. وأرسطو كان ولا بد ـ على هذه الأسس ـ سينـدد بنظريـة العقدالاجتماعي الشائعة في القرن الثامن عشر وكذلـك كان سينـدد بالمثـل بالترعة الفردية المحدثة من أن الدولة لا توجد إلا لضمان أن حرية الفرد لا تضمن إلا بحق الأفراد الأخرين في الحـرية نفسهـا، والرأي الآخـر تصوره الدولة المثالية عند أفلاطون. فلما كانت الأشياء التي قد ناقشناها تنكر حقيقة الشكل نجد رأي أفلاطون بالعكس ينكر حقيقة الأجزاء فعنده أن الفرد ليس شيئاً والدولة كل شيء، تتم التضحية التامة بالفـرد لصالح الدولـة وهو لا يوجد إلا (من أجل) الدولة ومن هنا يخطىء أفلاطون في إقامة الدولة على أنها الغاية الوحيدة وينكر إن الفرد هو غاية في ذاته. لقد تصور أفلاطون أن الدولة وحدة متجانسة فيها تخفي الأجزاء اختفاء تاماً. لكن الرأي الحق هو أن الـدولة كهـاز عضوي هي وحدة تحتوي التغـاير. أنهـا متماسكـة لكنهـا متغايرة. وقد أخطأ أفلاطون أيضاً بصدد رأيه في الأسرة خـطأه في رأيه في الفـرد. أن أرسـطو يـرى أن الأسـرة مثـل الفـرد هي جـزء حقيقي من كـل اجتماعي. إنها جهـاز عضوي، وهي على هـذا النحو غـاية في ذاتهـا ولها

جداراتها الخاصة ولا يمكن أن تطمس، غير أن أفلاطون استهدف محو الأسرة لصالح الدولة وهو باقتراحه شيوعية الزوجات وتربية الأطفال في حضانات الدولة بعد عام من مولد الطفل كل ضربة مميتة للجزء الجوهري في تنظيم الدولة، ومن ثم فإن أرسطو يؤكد نظام الأسرة الأعلى أساس عاطفي بل على أسس فلسفية.

ولا يقدم أرسطو تصنيفاً شاملاً لأنواع الدولة المختلفة لأن أشكال الحكومة قد تكون مختلفة حسب الظرف التي تسببها. وتصنيفه مقصود به أن يحتوي فحسب على الأنماط البارزة. وهو يرى أن هناك ستة من هذه الأنماط ثلاث منها حسنة، والثلاثة الأخرى سيئة لأنها فسادات الأنماط الثلاثة الحسنة. وهذه هي: (١) الملكية حكم الشخص الواحد بفضل أنه أرقى في الحكمة عن جميع رفاقه حتى أنه يحكمهم، وفساد الملكية هو (٢) الطغيان، حكم الشخص الواحد لا القائم على الحكمة والمقدرة بل على القوة. والنمط الخير الثاني هو (٣) الأرستقراطية وهي حكم القلة الأحكم والأفضل وشكلها الفاسد هو (٤) الأوليجارشية أو حكم القلة الغنية والقوية. (٥) الجمهورية الدستورية أو التيموقراطية تنشأ حيث يكون لدى المواطنين جميعاً قدرات متساوية عادلة حيث لا بروز لفرد أو طبقة حتى أن الجميع يشتركون في الحكم، والشكل الفاسد لها هو (٦) الديمقراطية فبالرغم من أنها حكم الأغلبية والكثرة فانها تتميز أكثر بأنها حكم الفقراء.

وأرسطو على عكس أفلاطون لا يصور دولة مثالية. وهو يرى أنه ما من دولة واحدة هي في ذاتها الأفضل، وكل شيء يجب أن يتوقّف على الظروف. فما هو أفضل الدول في عصر وبلد لا يكون أفضلها في عصر آخر وبلد آخر. زيادة على ذلك من العبث بحث الدساتير اليوتوبية. أن ما يهم فحسب عقل أرسطو السوي والمتزن هو نوع الدستور الذي نأمل بالفعل أو نحققه. ومن بين أشكال الحكم الثلاثة الحسنة يعد الملكية أفضلها من الناحية النظرية. أن حكم الإنسان الحكيم والعادل على نحو طبيعي سيكون أفضل

من أي شيء آخر. ولكن يجب أن نقلع عن هذا لأن هذا غير عملي فمثل هؤلاء الأفراد الكاملون لا وجود لهم، وليس إلا بين الشعوب البدائية نجد البطل، الإنسان الذي ترفعه جدارته الخلقية الكاملة فوق رفاقه حتى انه يحكم على نحو طبيعي. والدولة الفاضلة التالية هي الأرستقراطية وتأتي في الآخر - في رأي أرسطو - الجمهورية الدستورية التي ربما تكون أفضل الدول الملائمة للاحتياجات الخاصة ومستوى تطور الدول - المدن اليونانية.

(٦) علم الجمال أو نظرية الفن

ليس لدى أفلاطون فلسفة نسقية في الفن وآراؤه يجب جمعها من مصادر متناثرة. وأرسطو بالمثل لا يكاد يكون له مذهب وإن كانت آراؤه أكثر ترابطاً وبالرغم من أنه خصص دراسة نوعية هي «فن الشعر» لهذا الموضوع. وهذا الكتاب الذي انحدر إلينا في شكل متناثر خاص كله للشعر وحتى في الشعر نجد التفصيل قاصراً على الدراما. وما يجده من أرسطو عن موضوع علم الجمال يمكن تقسيمه تقسيماً فجاً إلى قسمين. الأول: تأملات عن طبيعة ودلالة الفن بصفة عامة والثاني: تطبيق أكثر تفصيلاً لهزم المبادىء على فن الشعر. وسوف نتناول هذين القسمين من الآراء بهذا الترتيب.

وحتى نعرف ماهية الفن يجب أولاً أن نعرف ما ليس بفن، أنه يجب تمييزه عن أوجه النشاط المتشعبة. أولاً الفن يتميز عن الأخلاقيات في أن الأخلاقيات معنية بالفعل والفن معنى بالإنتاج. تقوم الأخلاقيات في النشاط ذاته، ويقوم الفن في ذلك الذي ينتجه النشاط، ومن ثم فإن الحالة العقلية للمثل ودوافعه ومشاعره إلخ. هامة في الأخلاق لأنها جزء من الفعل دلالة لكنها لا أهمية لها في الفن فالشيء الجوهري الوحيد هو أن يكون العمل الفني جيداً مهما كان نتاجه. ثانياً: يتميز الفن عن نشاط الطبيعة وأن كان يشبههما في جوانب عدة. أن الكائنات العضوية تنتج نوعها وفيما يتعلّق بالإنتاج فإن التوالد يشبه الفن لكن التوالد لا ينتج في الكائن الحي إلا ذاته

فالنبات ينتج نباتاً والإنسان ينتج إنساناً. لكن الفنان ينتج شيئاً مختلفاً تماماً عن نفسه، أنه ينتج قصيدة أو صورة أو تمثالاً.

والفن نوعان: نوع يستهدف استكمال عمل الطبيعة ونوع يستهدف خلق شيء جديد، خلق عالم خيالي خاص به يكون نسخة من العالم الواقعي. ففي الحالة الأولى نجد فنوناً مثل فن الطب. فحيث تفشل الطبيعة في تقديم جسم سليم، يساعد الطبيب الطبيعة ويكمل عملها الذي بدأته. وفي الحالة الثانية نصل إلى ما يسمى في الأزمنة الحديثة الفنون الجميلة وهو يسميها أرسطو فنون المحاكاة لقد رأينا أن أفلاطون يعد الفن محاكياً وأن مثل هذا الرأي غير مقنع تماماً. وأرسطو يستخدم الكلمة نفسها التي ربما استعارها من أفلاطون ولكن معناه ليس هو نفس معنى أفلاطون كما أنه لا يقع في الأخطاء عينها. أنه وهو يسمى الفن محاكياً لا يضع في باله أن الفن يقلد تماماً الأشياء الطبيعية وتأكد هذا فهو يسمى الموسيقى أكثر الفنون مدعاة للمحاكاة بينما الموسيقى بمعنى المحاكاة هي أبعد الفنون عن المحاكاة. أن الرسام يمكن أن يعده مقلداً للأشجار او الأنهار أو الناس لكن الموسيقى ينتج في معظم أبعاده شيئاً لا يشبه أي شيء في الطبيعة وما يقصده أرسطو أن الفنان يحاكي لا الموضوع الحسي بل ما يسميه أفلاطون المثال وهكذا فإن الفن ليس نسخة لنسخة بعبارة أفلاطون، أنه نسخة للأصل وموضوعه ليس هذا الشيء الجزئي أو ذاك، بل الشكل الذي يظهر نفسه في الجزئي، أن الفن يضفي طابعاً مثالياً على الطبيعة أي انه يرى المثال فيها. الفن يعتبر الشيء الجزئي لا كشيء جزئي بل يتناوله في جوانبه الكلية على انه تجسّد مقلات لفكرة خالدة. وهكذا فإن النحات لا يصور الإنسان الفرد بل بالأحرى نمط الإنسان، كمال هذا النوع. والأمر كذلك - في الأزمنة الحديثة - فإن مصور الشخصية ليس مهتماً برسم صورة صادقة لا نموذجية بل يتخذ الأنموذج كإيحاء له ويستمسك بالماهية الجوهرية والخالدة، يستمسك بالفكرة المثالية أو الكل الذي يراه يشع من خلال الخامات الحسية حيث هو

سجين فيها ـ ومهمته هو تحرير الكل من هذا السجن. إن الإنسان العادي لا يرى إلا الشيء الجزئي أما الفنان فيرى الكل في الجزئي وكل شيء جزئي هو مركب من الهيولي والصورة من الجزئي والكلي. ومهمة الفن عرض ما هو كلي في هذا المركب.

وعلى هذا فإن الشعر أكثر صدقاً وأكثر فلسفة من التاريخ لأن التاريخ لا يتناول إلا الجزئي كجزئي. أنه لا يحكي لنا إلا (الواقعة) لا يحل لنا إلا ما حدث. وحقيقته هي مجرد الداخلية وليست فيه ـ كما في الفن ـ الحقيقية والخالدة. أنه لا يتناول المثال وهو لا يقدم لنا سوى المعرفة بشأن أنه حدث ولى وهو شيء متناهٍ. وموضوعه عابر ومتلاشٍ وهو لا يهتم إلا بالحوادث العابرة. لكن موضوع الفن هو تلك الماهية الداخلية للأشياء والحوادث، تلك الماهية التي لا تتلاشى وحيث الأشياء والأحداث مجرد غطاء خارجي لها. لهذا إذا كان علينا أن نرتب الفلسفة والفن والتاريخ بترتيب نبالتها الجوهرية وصدقها فإننا يجب ان نضع الفلسفة في المقدمة لأن موضوعها هو الكل كما هو في ذاته، لكل خالص. وعلينا أن نضع الفن في المرتبة الثانية لأن موضوعه هو الكل في الجزئي، والتاريخ في المرتبة الأخيرة لأنه لا يتناول إلا الجزئي كجزئي. ومع هذا لما كان كل شيء وفي العالم له وظيفته الحقة ويخطيء إذا سعى إلى أداء وظائف شيء آخر فإن الفن ـ في رأي أرسطو ـ يجب ألا يحاول أن يؤدي وظيفة الفلسفة، لا يجب على الفن أن يتناول الكلي المجرد، وعلى الشاعر ألا يستخدم نظمه كحامل للفرد التجريبي. أن مجاله الحق هو الكل كما يظهر ويتجلى في الجزئي وليس الكلي ككل في حد ذاته. ولهذا السبب فإن أرسطو يحظر الشعر التعليمي فقصيدة مثل قصيدة أمبيدوكليس الذي يعبر عن مذهبه الفلسفي بالوزن ليست في الحقيقة شعراً على الإطلاق. أنها فلسفة منظومة. ومن ثم فإن الفن أدنى من الفلسفة، أما الحقيقة المطلقة، الماهية الباطنية للعالم فهي الفكر، العقل، الكل. وتأمل هذه الحقيقة هو موضوع الفلسفة والفن لكن الفن يرى المطلق لا في حقيقته النهائية بل مغلفاً في ثوب حسي. أن

الفلسفة ترى المطلق كما هو في ذاته، في طبيعته الخاصة، في حقيقته الكاملة. أنها تراه في ماهيته الجوهرية كفكر، لهذا فإن الفلسفة هي الحقيقة الكاملة ولكن هذا لا يعني أن الفن مفروض فيه أنه لا شأن له بالحقيقة المطلقة. أن كون الفلسفة أرقى من الفن لا يترتب عليه أن الإنسان لا يجب أن يكبت الفنان في داخله لكي يرقى إلى الفلسفة. فمن الأفكار الجوهرية في الفلسفة الأرسطية أنه في سلم الوجود حتى الصورة الأدنى هي غاية في ذاتها ولها حقيقتها المطلقة، وأوجه النشاط الأرقى تعترض الأدنى وتقوم عليها. أن الأرقى يتضمن الأدنى والأدنى باعتباره جزءاً عضوياً في وجوده لا يمكن استئصاله بدون أن يصيب الكل. وكبت الفن لصالح الفلسفة خطأ مماثل تماماً للخطأ الأخلاقي بشأن الزهد لقد رأينا ونحن نتناول فلسفة الأخلاق عند أرسطو أنه بالرغم من أن نشاط العقل له أكبر تقدير فإن محاولة استئصال العواطف والانفعالات ممنوعة باعتبار أن هذا أمر خاطيء. وهكذا الأمر هنا فبالرغم من أن الفلسفة هي تاج النشاط الروحي للإنسان فإن للفن جدارته وهو غاية مطلقة في حد ذاتها، وهي نقطة لم يستطع أفلاطون أن يتبينها. وفي الجهاز العضوي الإنساني تعد الرأس هي العضو الرئيسي من بين جميع الأعضاء لكن الإنسان لا يقطع اليد لأنها ليست الرأس.

فإذا أتينا الآن لتناول أرسطو الخاص لفن الشعر فإننا يمكننا أن نلاحظ أنه يركز انتباهه في معظمه على الدراما. ولا يهم ما إذا كانت حبكة الدراما تاريخية أو خيالية، لأن موضوع الفن، أي عرض ما هو كلي، يمكن التوصل إليه في سلسلة من الأحداث الخيالية بمثل ما يمكن التوصل إليه في سلسلة من الأحداث الواقعية، أن موضوع الدراما ليس الدقة الواقعية بل الحقيقة. ليس الوقائع بل المثال.

والدراما نوعان: تراجيديا وكوميديا، التراجيديا تعرض الشرائح الأكثر نبلاً في الإنسانية. والكوميديا تعرض الشرائح الأسوأ في الإنسانية. ويجب فهم هذه الملاحظة بعناية شديدة فهي لا تعني أن بطل التراجيديا من

الضروري أن يكون خيراً وطيباً بالمعنى العادي بل يمكن أن يكون حتى رجلاً شريراً لكن النقطة الجوهرية هي أنه بمعنى ما من المعاني يجب أن يكون شخصية عظيمة، أنه لا يمكن أن يكون شخصية نكرة أو امعة. ليكن طيباً أو سيئاً لكن يجب تصويره في حالة من العظمة والرفعة. أن شيطان الشاعر البريطاني ملتون ليس طيباً لكنه عظيم وهو موضوع ملائم لكتابة تراجيديا. وقوة تفكير أرسطو هنا ليس أمراً لا معنى له فما هو وضيع وحقير لا يصلح إطلاقاً أساساً للتراجيديا. ومعظم الصحافة المحدثة قد شوهدت كلمة التراجيديا هذه. فعندنا ينسحق إنسان تعس تحت عجلات قطار تنشر الصحف الخبر تحت عنوان «تراجيديا مخيفة» أن مثل هذه الحادثة قد تكون جزئية وقد تكون مخيفة وقد تكون مرعبة لكنها ليست تراجيدية. أن التراجيديا تتناول ـ دون شك ـ المعاناة لكن لا يوجد شيء عظيم يدعو إلى النيل من هذه المعاناة والتراجيديا معنية بمعاناة العظمة، وبنفس الطريقة لا يقصد أرسطو أن البطل الكوميدي هو بالضرورة إنسان وغد بل هو على الجملة مخلوق تعس بلا أهمية، وقد تكون له جدارة ولكن هناك شيء وضيع وحقير فيه يجعلنا نضحك.

أن التراجيديا تحمل معها تطهيراً للنفس من خلال الشفقة والرعب أو الخوف، أن الأشياء الوضيعة أو الحقيرة أو المخيفة لا تجعلنا أصحاب نبالة لكن عرض أشكال المعاناة الشديدة العظيمة والتراجيدية إنما يبعث في المشاهد الشفقة والرعب والخوف اللذين يطهران روحه ويجعلها نقية وصلبة. وهذه فكرة ناقدعظيمونفاذ الرؤية. ويرى بعض الدارسين أن نظرية أرسطو تعني أن النفس تتطهر لا (من خلال) الشفقة والخوف بل (من) الشفقة والخوف وإننا بالتخلص من هذه العواطف والانفعالات غير الجميلة إنما نكون سعداء وهم يقيمون تحليلاتهم على أساس إشتقاقي لغوي، وقد تكون هذه الآراء آراء ناس عظام في دراستهم غير أن فهمهم للفن محدود ومثل هذه النظرية يجعل من نقد سقراط العظيم والنفاذ فقاعة جوفاء خالية من المعنى.

(٧) تقدير نقدي لفلسفة أرسطو

ليس من الضروري إنفاق الكثير من الوقت في نقد أرسطو بمثل ما فعلنا مع أفلاطون وذلك لسببين: أولاً، أن أفلاطون بعظمته الواضحة قد وقع في أخطاء يجب التنويه بها على حين أنه ليس لدينا إلا نقد عكسي بسيط لأرسطو.

ثانياً: الخطأ الرئيسي في أرسطو هو ثنائية تكاد تكون هي الثنائية التي عند أفلاطون وما قيل عن أفلاطون لا يحتاج إلا لتطبيق قصير في حالة أرسطو.

في الأساس نجد أن فلسفة أرسطو هي نفسها فلسفة أفلاطون مع إزالة بعض أشكال القصور والفجاجة. لقد كان أفلاطون هو مؤسس فلسفة المثل ولكن المثالية امتزجت على يديه بأشياء غير جوهرية ونمت مع وجود زوائد طفيلية فنظريته الفجة في النفس باعتبارها شيئاً يدخل ويخرج بالقوة من الجسم وآرائه في التناسخ والتذكر وإيمانه بأن هذا (الشيء) تستطيع النفس أن تبعد عنه إلى مسافة بعيدة حتى تتبيّن المثل هذه (الأشياء) وفوق كل شيء فان حذر هذه الأمور جميعاً هو الخلط بين الواقع والوجود مع ما في هذا من الحط من شأن الكل إلى مجرد جزئي ـ وهذه هي الأمور غير الجوهرية التي ـ ربط بها أفلاطون مثاليته الجوهرية ـ ولقد أخذ أرسطو على عاتقه أن يتناول النظرية الخالصة للمثل ـ وإن لم يكن ـ تحت هذا الاسم ـ وتطهيرها من هذه الشوائب وطرحها على كوم النفايات وتنقية ذهب أفلاطون مما علق به من أتربة، الفكر، الكل، المثال، الصورة ـ سمه ما تشاء ـ هذا هو الحقيقة الكبرى، أنه أساس العالم، أنه جذر الأشياء جميعاً وهكذا كان رأي كل من أفلاطون وأرسطو. ولكن بينما أفلاطون باستخلاص الصور العقلية من الكل وتصوره أنها توجد بمعزل في عالم خاص بها ومن ثم يمكن أن تعيشها صورة النفس الجوابة، فان أرسطو رأى أن هذا يعني معاملة الفكر كما لو كان شيئاً وتحويله إلى مجرد شيء جزئي من جديد. ولقد رأى أن الكل رغم أنه

حقيقي ليس له وجود في عالم خاص به، ليس بل له وجود إلا في (هذا) العالم، كمجرد مبدأ صوري تشكيلي للأشياء الجزئية. وهذا هو المفتاح الرئيسي في فلسفته، ولهذا فإنه يسجّل تقدماً هائلاً على أفلاطون ومذهبه هو المثالية اليونانية الكاملة والمتكاملة. أنها الذورة التي وصلت لها فلسفة اليونان، أن فلسفة أرسطو هي زهوة الفكر السابق كله وماهيته وخلاصة الروح الفلسفية وجماع كل ما هو طيب عند أسلافه وطرح كل ما هو خاطىء وتافه، ولم يكن ممكناً للروح اليونانية أن تتقدم أكثر والتطور لم يكن إلا إنهياراً وفي الحقيقة أصبحت على هذا النحو.

ويستحق أرسطو أيضاً الجدارة في أنه قدم الفلسفة الوحيدة في التطور التي رآها العالم مع استثناء فلسفة التطور عند هيجل ولم يتمكن هيجل من أن يجد نظرية أكثر جدارة في التطور إلا بعد أن سار إلى حد كبير على آثار أرسطو، وربما كان هذا أكثر إسهامات أرسطو في الفكر أصالة. ومع هذا فإن عناصر المشكلة قد استمدها من أسلافه وأن لم يستمد حلها. لقد عذبت مشكلة الصيرورة الفكر اليوناني منذ أقدم العصور. ولقد فشلت في حلها فلسفة هيرقليطس حيث كانت بارزة بأكبر قدر. لقد شحذ هيرقليطس وأتباعه أذهانهم لاكتشاف كيف تكون الصيرورة ممكنة ولكن حتى لو كانوا قد حلوا حتى هذه المشكلة الثانوية فإن السؤال الأكبر لا يزال قائماً في الخلفية. وهو (ما الذي تعنيه هذه الصيرورة؟) إن الصيرورة عندهم لم تكن إلا تغير لا معنى له، ولم تكن تطوراً، وصيرورة العالم كانت تياراً لا نهاية له من الأحداث العقيمة التي بلا هدف، ليس سوى «قصة يرويها أبله وهي مليئة بالصخب، والعنف، ولا تعني شيئاً»[1]. ولم يسأل أرسطو نفسه فحسب كيف تكون الصيرورة ممكنة. لقد بين أن للصيرورة معنى وأنها تعني شيئاً وأن صيرورة العالم هي تطور منظم عقلياً نحو غاية معقولة.

---

(١) هذه الجملة لشكسبير ثم استمد منها الروائي الأميركي المعاصر وليم فوكنر عنوان روايته «الصخب والعنف».

ولكن بالرغم من أن فلسفة أرسطو هي أكبر عرض للحقيقة في العصور القديمة فإنه لا يمكن تقبلها على أنها شيء نهائي لا خطأ فيه. ومما لا شك فيه أن ما من فلسفة يمكن أن تكون نهائية، ودعونا نطبق اختيارنا المزدوج.

هل يفسر مذهبه العالم وهل يفسر نفسه؟ أولاً: هل يفسر العالم؟ إن سبيل فشل أفلاطون هنا هو ثنائية مذهبه بين الحس والفكر، بين الهيولي والمثل.

ولقد كان من المستحيل استخلاص العالم من المثل لأنها منفصلة عن العالم إنفصالاً تاماً والهوة كبيرة حتى أنه لا يمكن عبورها، فالمادة والمثل متباعدان ولا يمكن التقريب بينهما ولقد تبين أرسطو هذه الثنائية في أفلاطون وحاول تجاوزها، فقال إن الكلي والجزئي لا يوجدان متباعدين في عالمين مختلفين. ليس المثال شيئاً هنا والمادة شيئاً هناك حتى أن هذين اللذين لا يلتقيان يجب أن ينضما بالقوة وعلى نحو آلي لتكوين عالم، إن الكلي والجزئي، الهيولي والصورة لا ينفصلان، والرابطة بينهما ليست آلية بل عضوية. وهكذا جرى الإقرار بثنائية أفلاطون وجرى تفنيدها. ولكن هل يمكن تجاوزها حقاً؟ الجواب يجب أن يكون بالسلب فليس يكفي (بقوة الإرغام) التقرّب بين الهيولي والصورة وتأكيد أنهما لا ينفصلان بينما يظلان من ناحية المبدأ ذاتيتين منفصلتين، فإذا كان المطلق هو الصورة فإن الهيولي يجب أن تشتق من الصورة فهي ليست سوى إسقاط وتجل للصورة ويجب تبيان أن الصورة لا تكتفي بأن لا تعدل الهيولي فحسب بل هي تنتجها. فإذا أكدنا أن الحقيقة الأولية واحدة هي الصورة إذن يجب أن نبرهن على أن كل شيء آخر في العالم بما في ذلك الهيولي يظهر من ذلك الوجود الأولي، فأما أن الهيولي تظهر من الصورة أو أنها لا تظهر منها فإذا كانت تظهر منها فإن هذا الظهور يجب أن يعرض. وإذا كانت لا تظهر. إذن فإن الصورة ليست هي الحقيقة المطلقة الوحيدة، لأن الهيولي هي جوهر مطلق أولي غير مشتق من شيء آخر وعلى نفس القدر من التساوي مع الصورة. وفي تلك الحالة يجب أن يكون لدينا وجودان مطلقان حقيقيان متساويان كل منهما غير مشتق

من الآخر ويعيشان جنباً إلى جنب من بدء الأزل. وهذه ثنائية وهذا هو القصور في أرسطو. فهو لا يكتفي بعدم اشتقاق الهيولي من الصورة بل واضح أنه لا يرى ضرورة لهذا، ومن المحتمل أنه يحتج ضد أية محاولة للقيام بهذا، لأنه عندما يوجد بين العلل الصورية والغائية والفاعلة ـ تاركاً العلة المادية ـ فإن هذا مساو لتأكيد أن الهيولي (لا يمكن) أن تشتق من الصورة. ومن ثم فإن ثنائية متعمدة ومقصودة.

يقول أرسطو إن العالم مؤلف من الهيولي والصورة. فمن أين تأتي هذه الهيولي؟ وفي مذهبه الهيولي لا تنبعث من الصورة ولهذا لا نستطيع أن نستنتج سوى أن وجودها في ذاته بالكلية أي أنها جوهر، حقيقة مطلقة. وهذا غير متفق بالمرة مع تأكيد أرسطو أنها في ذاتها ليست شيئاً سوى إمكانية محض، وهكذا نجد هذه الثنائية بين الحس والفكر، بين الهيولي والمثال، بين اللا محدود والمحدود السارية في الفلسفة اليونانية كلها لا تحل في المقام الأخير. أن العالم لا يفسر لأنه ليس مشتقاً من مبدأ واحد. فإذا كانت الصورة هي المطلق فإن العالم كله يجب أن يشتق منه وهي لا تشتق منها في مذهب أرسطو.

ثانياً، هل مبدأ الصورة يفسر نفسه؟ هنا ـ مرة أخرى ـ يجب أن ترد بالسلب فمعظم ما قيل عن أفلاطون تحت هذا العنوان يجب أن ينطبق بالمثل على أرسطو. لقد أكد أفلاطون أن المطلق هو العقل ولهذا لم يكن محتماً عليه أن يشرح أن حديثه عن العقل هو حديث عقلي حقاً، لقد فشل في هذا. ولقد أكّد أرسطو الشيء نفسه، فالصورة ليست سوى كلمة أخرى عن العقل، ومن ثم يجب أن يبين لنا أن هذه الصورة مبدأ عقلى وهذا يعنى أنه يجب أن يبين لنا أنها ضرورية غير أنه يفشل في هذا كيف تكون الصورة مبدأ ضرورياً محدداً لذاته؟ لماذا يجب أن يكون هناك مبدأ إسمه الصورة؟ إننا لا نتبين أية ضرورة. إنه مجرد واقعة، أنه ليس سوى سر مطلق، أنه (هو) هكذا وهو غاية ذات. ولكن لماذا يجب أن يكون هكذا، لا نستطيع أن نبين سبباً، كذلك لا نستطيع أن نتبين السبب الذي يحتم وجود أية أنواع خاصة

للصورة. وحتى يمكن لأرسطو أن يفعل هذا كان يجب أن يبين أن الصورة تكون وحدة نسقية وأن الصورة يمكن اشتقاقها من صورة أخرى كما رأينا كيف أن أفلاطون إضطر أن يشقق كل مثال آخر. وهكذا يؤكد أرسطو أن صورة النباتات هي التغذية وصورة الحيوانات هي الإحساس وأن الصورة تنتقل إلى الصورة الأخرى ولكن حتى لو كان هذا التأكيد حقاً، فإنه مجرد واقعة، ويجب ألا يكتفي بتأكيد هذا بل يجب اشتقاق الإحساس من التغذية. وبدلاً من أن يقنع بالرغم من أن التغذية تنتقل إلى الإحساس فإنه يجب أن يدين أن التغذية (يجب) أن تنتقل إلى الإحساس وأن الانتقال من صورة إلى أخرى هو ضرورة منطقية وإلا فإننا لن نستطيع أن نتبين (السبب) الذي من أجله يحدث هذا التغير. وهذا يعني أن التغير غير (مفسر).

ولنتبين أثر هذا على نظرية التطور. لقد قيل لنا أن صيرورة العالم تتحرك نحو غاية وهذه الغاية هي التحقق الذاتي للعقل وأنه يمكن إحرازها على نحو تقريبي في الإنسان لأن الإنسان موجود عاقل، وهذا معقول تماماً. ولكن هذا يتضمن أن كل خطوة في التطور أرقى من الخطوة السابقة لأنها تزداد قرباً من غاية صيرورة العالم. ولما كانت هذه الغاية هي تحقق العالم فان هذا مكافىء لقولنا إن كل خطوة هي أرقى من الخطوة السابقة لأنها عقلانية أكثر، ولكن كيف يكون الإحساس أكثر عقلانية عن التغذية؟ لماذا لا يكون العكس؟ إن التغذية تنتقل عبر الإحساس إلى العقل الإنساني ولكن لماذا لا يجب أن ينتقل الإحساس عبر التغذية إلى العقل الإنساني؟ لماذا لا يكون النظام معكوساً؟ لا نستطيع أن نفسر وهذا الاعتراف المميت تماماً لأية فلسفة عن التطور وأن الموضوع الكلي لمثل هذه الفلسفة هو أن يوضح لنا لماذا الصورة الأرقى أرقى ولماذا الصورة الأدنى أدنى: لماذا ـ مثلاً ـ التغذية كصورة أدنى يجب أن تأتي أولاً والإحساس ثانياً وليس العكس؟ فإذا كنا لا نستطيع أن نتبين سبباً لا يجعل النظام معكوساً فهذا يعني ببساطة أن فلسفتنا في التطور قد فشلت في نقطتها الرئيسية، أنها تعني أننا لا نستطيع أن نتبين

أي فرق حقيقي بين الأدنى والأرقى وأن كل ما لدينا هو مجرد تغير بدون تطور فسواء أن تنتقل أ إلى ب أو أن تنتقل ب إلى أ والطريقة الوحيدة التي يستطيع بها أرسطو أن يتغلب على هذه الصعاب هي أن يبرهن على أن الإحساس هو تطور للعقل الذي يتجاوز التغذية. وهو لا يستطيع أن يفعل هذا إلا بأن يظهر أن الإحساس يظهر من التغذية منطقياً وذلك لأن التطور المنطقي هو نفسه تطور عقلاني، كان يجب عليه أن يشتق الإحساس منطقياً من التغذية وكذلك بالنسبة لكل الصور الأخرى. وكل ما يمكن قوله هو أن أرسطو كان مؤسس فلسفة في التطور لأنه رأى أن التطور يتضمن حركة نحو غاية ولأنه حاول أن يسير إلى المراحل المختلفة في الحصول على تلك الغاية لكنه فشل عقلانياً في أطوار المذهب مرحلة بعد أخرى.

ولما كان مبدأ الصورة بصفة عامة لم يوضحه على أنه ضروري وكذلك الصور الجزئية المشتقة كل منها من الأخرى فإن علينا أن نستنتج أن أرسطو - مثل أفلاطون - قد (سمي) مبدأ ذاتي التفسير أو العقل أو الصورة كمبدأ مطلق للأشياء لكنه فشل في أن يبين بالتفصيل أنه يفسر ذاته بذاته. ومع هذا بالرغم من أشكال القصور هذه فإن فلسفة أرسططو هي فلسفة من أعظم الفلسفات التي شهدها العالم أو يتحمل أن يشهدها. وإذا كانت لا تحل كل المشكلات فانها تجعل العالم معقولاً أكثر بالنسبة لنا عن ذي قبل.

١٧ - (الطابع العام للفلسفة بعد أرسطو)

سرعان ما يمكن سرد قصة بقية الفلسفة اليونانية لأنها قصة انهيار، إن الفلسفة بعد أرسطو أقل فترات الفكر اليوناني الثلاث تثقيفاً وبناءً ولن أسرد إلا خطوطها الرئيسية.

إن الخصائص العامة لإنهيار الفكر الذي جاء بعد أرسطو إنما ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالأحداث السياسية والاجتماعية والخلقية في تلك الحقبة. بالرغم من تحطم إمبراطورية الإسكندر الضخمة بعد وفاته فإن هذه الحادثة

لم تساعد بأي حال من الأحوال على طرح نير الطغاة على الدول اليونانية. وفيما عدا اسبارطة أصبحت هذه الدول خاضعة لسيادة مقدونيا ولم تغير وفاة الإسكندر هذه الحقيقة. ولم يكن الأمر قاصراً على البداوة أو الفظاظة لكي تلتهم حضارة جميلة ورائعة فتلك الحضارة كانت هي نفسها تنهار فلقد كف اليونانيون على أن يكونوا شعباً عظيماً وحراً وأخذت حيويتهم في الانحسار فقد بدأوا يشيخون. لقد بدأوا يتقهقرون أمام الأجناس الأكثر شباباً والأكثر قوة. ولم تنقض عدة سنوات حتى ولم تعد اليونان إلا مجرد إقليم روماني وهي تنتقل من نير غريب إلى نير غريب آخر.

والفلسفة ليست شيئاً يقف بمعزل عن نمو وانهيار روح الإنسان فهي تسير جنباً إلى جنب مع التطور السياسي والاجتماعي والديني والفني. وما التنظيم السياسي والفن والدين والعلم والفلسفة إلا أشكال مختلفة تعبر فيها حياة الناس عن نفسها. والجوهر الأقصى الصميمي للحياة القومية إنما يوجد في الفلسفة القومية وتاريخ الفلسفة هو عصب تاريخ الأمم. ولقد كان الأمر طبيعياً إذن إن الفلسفة اليونانية بدءاً من الإسكندر إنما ستعرض للأعراض المرضية للإنهيار.

والعلاقة الجوهرية لانهيار الفكر اليوناني هي الذاتية الشديدة التي هي صفة كل المدارس بعد أرسطو فلم توجد مدرسة منهجية مهتمة بحل مشكلة العالم لذاتها. ولقد ولت الروح العلمية الخالصة والرغبة في المعرفة لذات المعرفة.

١٨ ـ المذاهب الفلسفية بعد أرسطو

تاريخ الفلسفة اليونانية بعد أرسطو تاريخ قصير لأنه لم يكن تاريخ إنشاء وبناء، بل تاريخ انحطاط سريع. ويرجع السبب في تدهور الفلسفة اليونانية بعد أرسطو إلى عوامل سياسية واجتماعية، ذلك بأن الفلسفة ليست مستقلة تنمو وتنحط حسب كفاية الشخص الباحث وحدها، إنما تسير جنباً إلى جنب

مع الحالة السياسية والاجتماعية الدينيـة والفنية لـلأمة، فـالنظام السيـاسي والفن والدين والعلم والفلسفة كلها أشكال مختلفة تعبر بها الأمة عن حياتها ودرجة رقيها ففلسفة الأمة تدل على تاريخها.

وبلاد اليونان من عهد الإسكندر خضعت لسلطان مقدونيا، وطغت قوة المقدونيين على مدينة اليونان وسلبتها حريتها واستقلالها، فأصيبت بالهـرم ولم يمض زمن طويل حتى اكتسحها الرومان وصيروهـا ولاية من مملكتهم الواسعة.

كان من جراء ذلك إن الفلسفة اليونانية أصيبت بالهرم كذلك، فالروح العلمي الخالص، والبحث للبحث، والاهتمام بالحقيقة للحقيقة لم ترد بعد أرسطو، وأصبح الباعث على البحث في الفلسفة ليس حب الاستطلاع، ولا الشوق إلى تعرف الحقيقة، إنما كان الباعث على الفلسفة بحث الفرد وراء ما يخلص من شرور الحياة وويلاتها، وبذلك أصبحت الفلسفة شخصية بعد أن كانت عالمية وصارت كل الأبحاث تدور حول الشخص وخبرته ومصيره وسعادته، ومن أجل هذا كانت كل الأبحاث الفلسفية أخـلاقية، وإن بحث شيء بعدها فإنما يبحث خدمة لها، وكان ينقطع ما كنا نشاهـد في العصور الأولى لليونان من بحث في العالم وشؤونه وقضاياه، وتصوروا الإنسان نقطة من محيط العـالم، وصـار البحث فيمـا وراء المـادة والبحث في الـطبيعـة والمنطق والفن إنما هو لخدمة البحث الأخلاقي، واختل التوازن الذي كان موجوداً في الأبحاث الفلسفية في الموضوعات المختلفة.

كذلك كان من نتائج هذا التدهور عدم الابتكار إلا قليلاً ولم يكن ممن جـاء بعد أرسـطو إلا إحياء لبعض النـظريات القـديمة وتـوسيعها والـدوران حولها، ولكن لا جديد.

على كل حال كان أهم الفرق بعد أرسطو الرواقيون والأبيقريون.

١ ـ الأبيقوريون

أسس أبيقـور مدرستـه قبل أن يؤسس زينـو مدرستـه بسنـة أو سنتين، فسارت المدرستان جنباً إلى جنب متنافسين تنافساً شديداً، على الرغم من أنهما يشتركان في كثير من المواضيع.

ولد أبيقور في سـاموس سنـة ٣٤٢ ق.م. ولما بلغ عـامه الثـامن عشر انتقل إلى أثينا حيث قضى عاماً واحداً، ثم قصد إلى كولوفـون، وبقي فيها اثني عشر عاماً لا ينقطع عن الدراسة والبحث معلماً نفسه بنفسـه، فلما إن كانت سنة ٣١٠ أسس مدرسة في ميتيلين، ثم نقلها إلى لمبسـاكوس وأخيراً استقر في أثينا سنة ٣٠٧، وأقام المدرسة في داره وحديقته وأوصى قبل موته أن تخصص للمدرسة من بعده. ومن هنا أطلق على تـلاميذه الـذين كانـوا يوالون الحضور ويحرصون على الاستماع لحديثه اسم «فلاسفة الحـديقة» وقد جمعت بين أفرادها كثيراً من النساء والعبيد، هذا وقد اتصل أبيقور، عن طريق الرسائل بأصدقائه في الخـارج اتصالاً لم يفتـر ولم ينقطع، فبـادلهم الرأي والنظر، وكان أبيقور ذا شخصية محبوبـة، إذ تعلق به تـلاميذه تعلقـاً مبعثه الإكبار الذي كاد يصل بهم إلى حد التقديس وقد رسخت منـزلته في نفوسهـم رسوخاً لم يذهب به الموت، بل ازدادوا له بعد موته حباً وإجلالاً، وقد بقيت مدرسة أبيقور قائمة نحواً من ستة قرون، وهو الذي وضع أساس مذهبه وأكمله، فلم يزد معتنقو مذهبه شيئاً ذا قيمة على ما وضعه هـو، ولا غيّروا من آرائه.

وقد ألّف أبيقور فأفرط في التأليف، إذ أخرج نحواً من ثلاثمائة مجلداً، على أن يد الزمان قد عبثت بمعظمها فلم تبقى لنا من ذلك الخضم الزاخر إلا قطرات ضئيلة، ومن أهم كتبه كتاب في «الطبيعة» ويقع في سبعة وثلاثين جزءاً، كذل وضع ملخصاً لفلسفته في أربع وأربعين قضية أراد بها أن تحفظ عن ظهر قلب، ولعل ذلك ما عمـل على ذيوع آرائـه وصيرورة كلمـاته بين

الناس إلى عهدطويل بعد وفاته. وقد كتب نظرية المعرفة في كتاب عنوان «القانون» أما الأخلاق فأشهر كتبه التي وضعها فيها «في الخير الأسمى» و«ما يجب أن نتجنبه» و«في أنواع الحياة».

٢ ـ الفلسفة الأبيقورية:

أ ـ نظرية المعرفة

لئن كان زينو رأس المدينة الرواقية قد اعتبر الفلسفة سبيلاً تؤدي إلى غاية وراءها هي الحياة العملية، فقد بالغ أبيقور في ذلك الرأي مبالغة عظيمة، حتى كاد ينبذ الأبحاث العلمية والرياضية نبذاً تاماً، فهي عنده عبث لا غناء فيه، وليست تطابق الحقائق الواقعة في شيء، ولم يقدر من فروع الفلسفة إلا ما يبحث في الأخلاق ومعيارها الذي يقاس به الخير والشر، أما علم الطبيعة فلا يراد لذاته ولكن لكي يقفنا على أسباب الأحداث الطبيعية حتى لا تعود تلقى في نفوسنا الرعب، ولا يكون للآلهة تلك الرهبة القديمة، ولا للموت ذلك الأسى المعهود، وأما البحث في الطبيعة البشرية فهو كذلك وسيلة، إذ يحلل لنا نفسية الإنسان فندرك رغباته الحقيقية فنعلم ما هو خليق بالرغبة فيه، وما هو حقيق بالرغبة عنه.

على هذا الأساس بحث الأبيقوريون في الطبيعة الإنسانية، وانتهوا من بحثهم بنظرية يشرحون بها وصول المعرفة إلى الذهن أساسها أن الأشياء الجزئية التي نصادفها في الحياة التي تصلنا عن طريق الحواس هي وحدها الحقيقة، فكل ما تحوي رؤوسنا من أفكار وآراء إن هي إلا سلسلة من الإدراكات الحسية التي انبعثت إلينا من الأشياء الخارجية، فانطبقت صورها في أذهاننا وإذن فالإدراك الحسي هو وحده المقياس الذي نقيس به الحقائق النظرية. أما الجانب العملي من الحياة فمقياسه الشعور باللذة والألم.

وليس من شك في أن هذا الإدراك الحسي مقياس صحيح، فإن وجد الشك إليه سبيلاً فمعنى ذلك أننا نفرق بين ما نعرف وما نعمل ذلك

مستحيل. لأننا نسير في الحياة وفق ما جاءت إلينا به الحواس من معرفة الظواهر التي نعيش في وسطها أما هذا الاعتراض الذي يقام عادة في هذا الصدد من أن الحواس كثيراً ما تزل وتخطىء فتنقل إلينا خطأ ووهماً في مكان الحقيقة الواقعة فمردود، لأنك إن أخطأت فليس خطؤك راجعاً إلى الصورة التي نقلها إليها الإدراك الحسي، بل يرجع إلى الحكم الذي وصلت إليه أنت، فلا ريب في أن الحواس نقلت إليك صورة صحيحة لا غبار عليها، ولكن قد يصيبها التغير في ذهنك فتحكم بأن الصورة الذهنية مطابقة لحقيقتها الخارجية في حين إنه لا يحق للإنسان أن يقطع بقول في أية صورة ذهنية، لأنه لا يعلم إن كان لها في الخارج أصل يطابقها أم لا، وهنا يتركنا الأبيقوريون في حيرة فلا يدلوننا على طريقة نميز بها الصور التي تمثل الواقع من تلك التي أصابها المسخ والتشويه فليست تمثل في الخارج شيئاً.

ومن تلك الآثار الذهنية التي تطبعها الحواس على صفحة الذهن تتكون لدينا المدركات الكلية عن الأجناس بواسطة الذاكرة لأنها تحتفظ بالمعلومات الجزئية المتفرقة، ثم تعيدها إلينا عند الموازنة والمقارنة لنصل إلى حكم كلي، وما دامت هذه الأحكام الكلية منشؤها المدركات الحسية وهذه الأخيرة حتى فالأولى حق كذلك، أي يمكن اعتبارها مقياساً للحقيقة كالإدراكات الحسية والشعور سواء بسواء. وهناك شيء رابع هو الخيال، فيرى أبيقور أنه يتكون مما يكون في النفس من صور جاءتها بها الحواس من قبل، وإذن فالخيال كذلك مقياس صحيح تقاس به الحقيقة، فإن كان الإدراك الحسي، والشعود باللذة والألم، والإدراك الكلي، والخيال، مقاييس للحقيقة لا تخطىء ولا تزل، فمن أين يجيئنا الخطأ إذن؟ يجيب أبيقور: إنما نتعرض للخطأ في الرأي عندما نتجاوز ما أتت به الحواس، فنحاول ان نستنتج منه شيئاً بدون وساطة الحواس، كأن نصدر حكماً عن المستقبل بناء على الماضي، أو نرى رأياً في الأسباب الخفية التي تختبىء وراء ظواهر الطبيعة، ولذا فأبيقور يحذرنا ألا نعدو في مثل هذه الأحكام ما عرفناه من تجربتنا العلمية التي منشؤها الحواس.

ب ـ علم الطبيعة

لم يهتم أبيقور بعلم الطبيعة إلا من ناحية فائدته في إزالة المخاوف الخرافية من عقل الإنسان، فهو يقول إن الإنسان قد ملىء خوفاً من الله ومن العقاب على أعماله، ومن الموت بسبب ما قيل عن الحياة بعد الموت ـ وهذا الخوف أكبر منغص لحياة الإنسان ومضيع لسعادته، فإذا ذهب الخوف تخلصنا من أكبر عائق يعوق السعادة ولا وسيلة إلى إزالة الخوف إلا بدراسة الطبيعة، وفهمنا أن هذا العالم آلة ميكانيكية، محكوم بأسباب طبيعية لها نتائجها الطبيعية، وليس فيه كائنات فوق الطبيعة، والإنسان في هذا العالم حر، يبحث عن سعادته حيث كانت وكيفما يريد، وهو حر الإرادة ـ عكس ما يقول الرواقيون ـ ووظيفة الفلسفة أن تعين على سعادته في هذا العالم.

كان أبيقور مادياً فلا يرى هناك أرواحاً مجردة ولا شيئاً غير المادة، وكل الأشياء مكونة من ذرات ـ كما هو مذهب ديمقريطس ـ وهذه الذرات عند أبيقور تختلف في شكلها ووزنها لا في كيفيتها ـ والنفس ذاتها ليست إلا ذرات تتفرق عند الموت، يقول إنه لا يصح أن نفكر في آخرة، وهذا يجعلنا سعداء، ويحررنا من الخوف منها، وليس الموت شراً، لأننا إذا متنا فلا نكون، وإذا كنا فلا موت. وقد أخذ المتنبي هذا المعنى فقال:

والأسى قبل فرقة الروح عجز   والأسى لا يكون بعد الفراق

فإذا جاء الموت فلا شعور، لأن الموت نهاية الشعور، ومن الحكمة ألا نخاف مما نعلم أنه عندما يجيء لا نشعر. كذلك ذهب أبيقور إلى أنه لا معنى للخوف من الآلهة ـ وهو لم ينكر وجودها، بل قد اعترف بآلهة لا تعد ولكنه قال إن لها أشكال الإنسان لأن شكله أجمل شكل في الوجود، وهم يأكلون ويشربون ويتكلمون اللغة اليونانية وجسمهم يتكون من عنصر كالضوء وهم يعيشون عيشة سعيدة هادئة أبدية، وهم لا يتدخلون في شؤون هذا العالم لأنهم في سعادة، فلم يزجون بأنفسهم في ضوضاء هذا العالم يحملون عبء حكمه؟

إذن فلا خوف من الموت ولا خوف من الآلهة، ولا شيء على الإنسان إلا أن يبحث كيف يعيش سعيداً في أيامه التي يعيشها على ظهر الأرض، والبحث في هذا وظيفة علم الأخلاق.

ج ـ الأخلاق

كما أن الذرة كانت أساساً للطبيعة عند أبيقور، كذلك كان الفرد أساساً للأخلاق. فقد ذهب الأبيقوريون ـ كما ذهب قبلهم القورينائيون ـ إلى أن أساس الأخلاق اللذة، فاللذة وحدها غاية الإنسان، وهي وحدها الخير، والألم وحده هو الشر الذي يفر منه الإنسان ويتجنبه، والفضيلة ليست لها قيمة ذاتية إنما قيمتها فيما تشتمل عليه من اللذة.

هذا هو أساس نظرية الأخلاق في رأي أبيقور، وما قاله بعد ذلك إنما هو شرح اللذة، ولم يعن أبيقور باللذة ما عناه القورينائيون من اللذة الوقتية، بل عني باللذة اللذة بأوسع معانيها، فيصح، أن نرفض لذة عاجلة لأنها تستتبع ألماً أكبر منها، ويصح أن نتحمل ألماً عاجلاً لأنه يستتبع لذة أكبر منه.

كذلك لم يقصر أبيقور نظره على اللذة الجسمية، بل قال إن اللذة العقلية أكبر قيمة من اللذة الجسمية، لأن الجسم لا يحس إلا باللذة الحاضرة، أما العقل فيستطيع أن يتلذذ بذكرى لذة ماضية، ويأمل في لذة مستقبلة قال إن خير لذة يتطلبها الإنسان هدوء البال وطمأنينة النفس. ووافق الرواقيين في قولهم إن السعادة تعتمد على نفس الإنسان أكثر مما تعتمد على الظروف الخارجية، وذهب إلى أن من أهم اللذائذ العقلية لذة الصداقة، لأن مدرستهم لم تكن مجرد تلاميذ في مدرسة بل كانوا ـ فوق ذلك ـ أصدقاء.

كذلك ذهبوا إلى أن الفرار من الألم خير من السعي في تحصيل اللذة، فعدم الألم وهدوء النفس وذهاب الاضطراب من الخوف أفضل من العمل على إيجاد اللذة الإيجابية. وقالوا إن اللذة لا تكون في كثرة الحاجات

وسدها، بل أن كثرة الحاجات تجعل من الصعب سدها، وهي تركيب الحياء من غير أن تزيد في السعادة، فخير لنا أن نقلل حاجاتنا جهد الطاقة. وكان أبيقور نفسه يعيش عيشة بسيطة ويحث تلاميذه على بساطة العيش، ويقول إن البساطة والإعتدال وابتهاج النفس وضبطها أهم وسائل السعادة، وأكثر طلبات الإنسان وحرصه على الشهرة ليس بضروري بل لا قيمة له ـ ولم يكن الأبيقوريون شهوانيين أنانيين كما يفهم بعضهم من هذا اللفظ، فقد رأيت حثهم على الاعتدال والبساطة وقالوا لأن تحسن خير أن يحسن إليك، اليد العليا خير من اليد السفلى.

ويشترط أبيقور على الحكيم لكي يكون جديراً بهذا الاسم أن يسيطر سيطرة تامة على رغباته، حتى تدفع به في طريق الضلال، وكثيراً ما كان يصف نفس الحكيم بهدوء البحر، أو بالسماء الصافية المشمسة، وهو لا يجيز للإنسان تحت أي ظرف من الظروف أن يرضى لنفسه الذل والهوان من كائن من كان، بل لا يرضاهما من الحياة نفسها، فإن كان لا بد من الذل مع الحياة جاز للإنسان أن يطلق الحياة مختاراً.

أما علاقة الفرد بالدولة فيرى أن القوانين جميعاً إنما شرعت لحماية المجتمع من خرق الحمقى وظلمهم، إذ لا يستطيع أن يسلك في حياته طريقاً قويمة عادلة غير الحكماء، أما أوساط الناس فلا مندوحة عن ردعهم بقوة القانون لعجز نفوسهم عن تقويم نفسها بنفسها. ويرى الأبيقوريون أن الدولة بقوانينها قد نشأت بادىء الأمر بالتعاقد بين أفراد المجتمع، ولذا فيجب علينا أن نحترم القانون، وأن نطيعه ما وسعتنا الطاعة والاحترام.

٢ ـ الرواقيون

١ ـ حياة زينو[١]

ولد زينو القبرصي مؤسس المدرسة الرواقية نحو سنة ٣٤٢ ق.م. في

---

(١) الذي نتحدث عنه في هذا الموضوع من البحث هو الفيلسوف زينو الرواقي، وهو يختلف عن زينو الأصلي.

مدينة سيتيوم من أعمال قبرص، وقد كانت مدينة يونـانية تغلب على أهلهـا النـزعة الـدينية التي يتميـز بها الجنس السـامي، وقد كـان ينتمي إلى هـذا الجنس عدد كثير من سكان تلك الجزيرة. وكان أبوه بل أسرته جميعاً تشتغل بالتجارة، فبدأ زينو في طليعة شبابه يمارس تلك المهنة، ثم نزلت به كارثة مالية فادحة أصابته بجنـوح مركب فيهـا مالـه فاصـطدمت بصخرة حـطمتها وبذلك فقد زينو كل ثروته. فذهب إلى أثينا حيث تتلمذ لكـراتس الكلبي، وستلبـو الميغاري، وبـوليمو الأكـاديمي. فاجتمعت لـديـه فـروع شتى من المذاهب الفلسفية، إذ درس فلسفة الكلبيين وطرائق حياتهم العلمية، كما درس الفلسفة الميغارية، هذا فضـلاً عما تـأثر بـه من تعاليم سقـراط التي درسها مما كتبها أكزنوفون وأفلاطون، فتناول تلك الآراء جميعاً وطبعها بطابع ذهنه، وأخرجها للناس فلسفة جديدة، فأنشأ حوالي سنة ٣٠٠ق.م. مدرسة في رواق مزخرف نسب إليه المذاهب وأصحابه، ولئن كان التاريخ لا يعي من أخريات أيامه إلا قليلاً فإنـه لا يسعه أن يخفي تلك الشخصيـة الممتازة البارزة التي صادفت من قلوب معاصريها كل إجلال وإكبار، لمـا تحلت به من خلق نبيل، ولما انصفت به حياته من بساطة واعتدال استطاع بفضلهما أن يعمر أعواماً طوالاً دون أن تصيبه علة أو مرض، ثم شاء أن يختم حياتـه بيده، فانتزع نفسه من صدره اختياراً في سنة ٢٦٤ق.م. (أو ٢٦٠)

٢ ـ أعلام المذهب الرواقي

وجدير بنا أن نلم إلمامه بأعلام الروتين الذين خلفوا زينـو، فقد تـزعم المدرسة الرواقية من بعده كلثيس وأخذ يديرها بين سنتي ٢٦٤ و٢٣٢. وقد كتب فيما كتب نشيداً دينياً رائعاً كان من أثره أن اكتسب المـذهب الرواقي تلك النزعة الدينية القوية التي عرفت عنه. ثم خلفـه كريسبس، وقـد تولى رئـاسة المـدرسة بين سنتي ٢٣٢ و٢٠٤ ق.م. وهـو الذي أكمـل جـوانب النقص في مذهب الرواقين. حتى انتهى بفضله إلى ما هو عليـه من تمام، فضلاً عما بذل من جهد في رده على ما وجه إليه الشكاك ورجال الأكاديمية

من سهام النقد. وهكذا لبث المذهب الرواقي في أثينا ينتقل من زعيم إلى زعيم حتى كانت سنة ١٥٠ق.م. أو ما يقرب منها، فانتقل إلى روما، حيث خيم برواقة إلى سنة ٢٠٠ بعد الميلاد، وأبرز أعلام هذا المذهب من الرومانيين هم، سينيكا، وابكتيتس، والأمبراطور ماركس أوليوس، وشيشرون، فقد نفخوا فيه من روحهم بما أنتجت أقلامهم.

٣ ـ أساس المذهب الرواقي

لم يحفظ لنا التاريخ مما كتب الفلاسفة الرواقيون في ثلاثة القرون الأولى من حياة مدرستهم إلا أجزاء قليلة متناثرة، وذلك على كثرة ما سطرت أقلامهم كثرة خصبة وافرة، حتى قيل عن أحدهم ـ كريسبس ـ إنه ألف وحده نحو سبعمائة كتاب. ولذا كان من المتعذر أن ترد أجزاء المذهب إلى أربابها من أعلام الرواقيين، فليس لدينا ما نستطيع أن نعتمد عليه في التمييز بين آراء زينو نفسه وما أضافه أتباعه، وبخاصة كريسبس، فكان لزاماً علينا أن ننظر إلى المذهب كله كوحدة دون أن نعمد إلى تتبع مراحل نموه وتطوره، فلنأخذه كما خلفه كريسبس.

جاءت الفلسفة الرواقية مناقضة لفلسفة سقراط وأفلاطون وأرسطو، فقد أقام هؤلاء فلسفتهم على أساس البحث النظري قبل كل شيء، أما الرواقيون فلم يأبهوا بالآراء النظرية ولم يعيروها من عنايتهم ودرسهم إلا بمقدار ما تكون سبيلاً إلى الجانب العملي من الحياة، فليست الفلسفة عندهم أن يتقصّى الإنسان بنظره الأرض والسماء ثم يقف عند هذا الحد لا يعدوه، إنما هي ـ كما عرفوها ـ فن الفضيلة ومحاولة اصطناعها في الحياة العملية.

أراد زينو إذن أن يحيا حياة فاضلة تقوم على أساس من الخلق القويم ولكن من أين له بهذا الأساس، وأين يجده؟ إنه يريد عماداً ثابتاً وطيداً لا تتزعزع قوائمه مع اختلاف الزمان والمكان، فالتمس باديء ذي بدء كراتس الكلبي عسى أن يصادف عنده أساسه المنشود، ورافقه زمناً طويلاً، حتى

أخطأ فريق من أتباع زينو فاعتبروا أنفسهم ورثة للفلسفة الكلبية التي تفرعت عن فلسفة سقراط، وكانوا يتخذون سقراط وديوجنيس وانتستنيس أمثلة عليا لما يجب أن يكون عليه الحكيم، وإذن فقد كان غرضهم الأسمى هو غرض المدرسة الكلبية بذاته: سعادة الإنسان واستقلاله بفضيلته، وكان تعريف الفلسفة عندهم هو تعريفها عند ذلك المذهب الكلبي عمل الفضيلة، وقاسوا قيم الأبحاث النظرية بمقدار اشتراكها في بناء الحياة الأخلاقية. ولكن فات هذا الفريق أن مذهب زعيمهم زينو لم يكن هو بذاته مذهب المدرسة الكلبية بل ولا هو تهذيبه فحسب، بل انه شيء آخر جديد خلقه زينو خلقاً وأنشأه، وان يكن قد استقى عناصره من سابقيه.

لم يكن الرواقيون جميعاً على اتفاق تام في فلسفتهم، فبينما نجد هيريلوس يصرح بأن المعرفة وحدها هي الخير الأسمى وأنها غاية الحياة المثلى، ترى في الطرف الآخر «أرستون» يحتقر الثقافة والتعليم، ويسخر من كل ضروب المعرفة، فإن كانت تلك المعرفة متعلّقة بما وراء الطبيعة فهي محاولة فاشلة، فهيهات لهذا العقل البشري العاجز أن يصل إلى شيء مما وراء الطبيعة، وأما إن كانت المعرفة بحثاً في الطبيعة المادية نفسها فهي عبث لا غناء فيه. وكأنما أراد أرستون بذلك أن يحصر الرواقية في حدود الفلسفة الكلبية فلا تعدوها، بأن ركز القيمة كلها في الأخلاق وحدها، وبين هريلوس من ناحية وأرستون من ناحية أخرى كان زينو يرى أن المعرفة العملية شرط أساسي للحياة الأخلاقية، ولذا فقد قسم فلسفته إلى أبحاث ثلاثة: المنطق والطبيعة والأخلاق، على أن يكون الأولان وسيلتين وتؤديان إلى الثالث وهو الغاية المنشودة.

أما المنطق فقد تأثر فيه خطر أرسطو، وإن يكن قد أضاف إليه، وأما الطبيعة فقد بناها على مزيج من نظرية هرقليطس وآراء أرسطو، وأما الأخلاق فقد خفف من غلواء المدرسة الكلبية فأدخل على صلابتهم شيئاً من اللين: من تلك العناصر المتفرقة أقيمت الفلسفة الرواقية، فلا يجوز لأحد أن يزعم

أنها استمرار للفلسفة الكلبية وحدها بحال من الأحوال.

٤ ـ المنطق

خير لنا أن نمر في بحثنا على الجزء من منطق الرواقيين الذي يصل بالقواعد لأنه في جوهره منطق أرسطو، وأن ننصرف بعنايتنا إلى نظريتهم التي أضافوها ـ وهي من ابتكارهم ـ عن أصل المعرفة ومقياس الحقيقة.

أنكر الرواقيون ما ذهب إليه أفلاطون من أن في النفس مثلاً جاءتها بالفطرة منذ الولادة، وتكتسب من العالم الخارجي، وزعموا أن نفس الطفل عند ولادته تكون صفحة بيضاء خالية من كل أثر وصورة، ثم لا تلبث أن تتوارد على حواسه آثار منبعثة من الأشياء الخارجية فتنطبع صورها في لوحة الذهن كما تنطبع صورة الختم على قطعة الشمع، وإذن فالعقل قابل للآثار الحسية منفعل بها، وقد يكون له أثر فعال ولكن على ألا تتجاوز تلك الفاعلية ما تقدمه له أعضاء الحس من مادة، فهو لا يخلق من عنده شيئاً، وإنما ينحصر تصرفه في هذه الدائرة الضيقة وحدها، يشكل فيها ويصور من أجزائها كيف شاء، وإذن فعين المعرفة كلها هو العالم الخارجي، يرسل إلينا أسباب العلم فتسلك إلى أذهاننا سبلاً خمسة، هي الحواس، وليس سوى ذلك علم ولا معرفة خلافاً لما ارتآه أفلاطون. من أن العقل وحده مصدر المعرفة تنبع منه لأنها مطبوعة فيه وأما الحواس فهي لا تؤدي إلا إلى الوهم والزلل». نعم أنكر الرواقيون ما أثبته أفلاطون من أن هذه المدركات الكلية ـ أو بعبارة أخرى أسماء الأجناس كإنسان وحصان وشجرة ـ صور لحقائق ميتافيزيقية موجودة فعلاً خارج حدود أذهاننا فتلك الإدراكات الكلية إن هي إلا أفكار في عقولنا نحن، وانترعناها مما صادفناها في الحياة من جزئيات، فجمعنا طائفة من الأشباه في جنس واحد؛ وأطلقنا عليها اسماً مشتركاً فليس لهذا الاسم المشترك مدلول خارج نفوسنا.

وما دامت المعرفة كلها إنما صدرت عن الأشياء المحسة فالحقيقة هي

المطابقة بين ما ينطبع في أذهاننا من آثار وبين الأشياء الخارجية نفسها، أو بعبارة أخرى هي تطابق بين صورة الشيء في أذهاننا وبين الشيء نفسه، ولكن كيف السبيل إلى معرفتنا أن هذه الأفكار التي تحملها رؤوسنا نسخ صحيحة لأشيائها في الخارج، ما يدريك أن صورة الشجرة التي في ذهنك تنطبق على مسماها، ولم لا تكون هذه الأفكار من لعب الخيال وصنع الوهم؟ أثمة مقياس نقيس به الحقيقة فنميز بين الفكرة الصحيحة والفكرة الزائفة؟ يجيب الرواقيون ان نعم، ولكنه ليس في هذه الإدراكات الكلية لأنها صنيعة أذهاننا، فهي التي كونتها وركبتها مما أتت إليها الحواس، قد رأيت زيداً وعمراً وأحمد وخالداً فكونت لنفسك من هؤلاء صورة سميتها «إنساناً» فلا يجوز لك بحال من الأحوال أن تتخذ هذا الذي كونته لنفسك بنفسك مقياساً تميز به الباطل من الصحيح. وإذن فلا حق إلا هذه الآثار الحسية نفسها، وعلى ذلك فمقياس الحقيقة لا بد أن يكون في دائرة الإحساس ولا يتعداها، مقياس الحقيقة هو الشعور لا الفكر.

ويرى الرواقيون أن الأشياء الحقيقية تبعث فينا شعوراً قوياً واضحاً، أو اعتقاداً بأنها حقيقة. وهذه القوة وهذا الوضوح في الصورة التي تنبعث في الذهن من شيء حقيقي كفيلان بتمييز الصورة الذهنية الصحيحة التي تمثل حقائق خارجية من الصور التي نسجتها الأحلام وركبها الخيال. فالشيء الحقيقي إنما يفرض نفسه على نفوسنا فرضاً، وليس لإنكاره من سبيل، إذ يقوم في النفس اعتقاد حازم بأن هذا الشيء المعين موجود فعلاً في الخارج، فهو حقيقة مؤكدة، وهذا الاعتقاد هو وحده مقياس الحقيقة.

وإذن فقد عادت الفلسفة أدراجها كرة أخرى، واتسمت بالطابع الشخصي، وأصبح مقياس الحقيقة ليس قائماً على العقل وهو عنصر عام، بل على الشعور وهو عقيدة شخصية محصورة في الفرد.

٥ ـ الطبيعة

وضع الرواقيون أساساً لفلسفتهم الطبيعية وهو: «أن ليس الوجود غير

المـادة» وهذا المبـدأ يتفق ورأيهم في المعرفـة الذي شـرحناه، فـإن كانت المعرفة لا تأتي إلا من طريق الحواس فما لم يحس لا يعـرف، وكل شيء موجود هو مادة، حتى الروح وحتى اللّه تعالى، وقـد أداهم إلى هذا النـظر اعتباران الأول وحدة الوجود تتصلبه، فالعالم واحد ولا بد أن يكون نشأ من مبدأ واحد، فالقول بأن هناك مادة ومثلاً كما يقول أفلاطون ينشأ عنه وجـود فاصل بين الاثنين ليس عليه جسر يعبر عليه بينهما، فيجب أن نقتصر على المادة ونعمل فيها عقلنا. وثانياً ـ أن الجسم والنفس، والعالم والله متفاعلان فمثلاً الجسم يؤدي إلى أفكار في النفس، فالنفس تبعث على حركـات في الجسم، وهذه كانت تكون مستحيلة إذا لم يكن الجسم والنفس من عنصر واحد، فالمادي لا يمكنه أن يؤثر في غير المادي والعكس، فلا بد أن يكون هناك اتصال واتحاد في العنصر، وحيئنذ يجب أن يكون الكل مادياً.

ثم بحثوا في أساس المادة الذي نشأ عنه هذا العالم، والذي هو أصل لكل التغيرات، فتبعوا في ذلك مذهب هرقليطس القائل بأن النار أساس كل شيء، وإن كل شيء مركب من نار، وقد مزجوا رأيهم المادي بالحلول فقالوا إن الله هو النار الأولى، ونسبـة الله إلى العالم كنسبـة روحنا إلينـا، ونفس الإنسان نار كذلك، وجاءت من النار الإلهية وأنبثت في الجسم كله، وكذلك اللّه منبث في العالم كله لأنه نفس العالم والعالم.

وعلى الرغم من إن اللّه منبث في كل شيء في الوجود كما تنبث روح الإنسان في كل أجزاء جسمه، إلا أنه كالروح البشرية أيضاً ـ مع انبثاثها هذا تتخـذ لها مستقـراً من الجسم يكون مـركزاً رئيسيـاً لها، يمتـاز عن بقيـة الأجزاء ـ كذلك مع انتشاره في دقائق الكون قد تخيـر لنفسه مكـاناً اتخـذه مركزاً رئيسياً ممتازاً، وموقعه من الكون في المحيط الخارجي، وعلى رأي آخر في قلب العالم، ومن ثم تنبعث قراه في كل أنحاء الكون.

لم يكن بادىء الأمر في الوجود غير اللّه في هيئة النار كما أسلفنا، ثم تحرك اللّه، أو تحركت تلك النار الإلهية بتعبير أصح، وحولت جزءاً منها إلى

هواء، ثم جزءاً من الهواء إلى ماء، ثم سوى جزءاً من الماء أرضاً، ومعنى ذلك أن هذا الهواء وهذا الماء وتلك الأرض إنهي إلا صورة من الله حول نفسه إليها عمداً، وأبقى من نفسه جزءاً إلهياً خالصاً، لا يزال في أصله الناري، وهو الذي حدثنا عنه أنه مستقر في محيط الكون الخارجي أو في القلب، وهو الذي يبدو لنا كأنه منفصلاً عن هذا العالم يسيره ويدبره، والواقع أنهما جميعاً شيء واحد على اختلاف في الكيف والدرجة.

ولكن العالم لن يلبث على صورته هذه إلى الأبد، بل أنه سيعود ـ إذا سار ما قدر له من شنوط ـ فيتحول إلى نار عظيمة تصهر كل شيء إلى بخار ملتهب كما كان أول الأمر، وسيعود الله أو «زيوس» حسب تعبيرهم فيحتضن العالم في نفسه ولا يكون في الوجود إلا هو في صورة واحدة ولن يلبث حتى يعود فيخرج مرة ثانية، وهكذا سيتعاقب على العالم حالان: الهدم والبناء إلى ما لا نهاية ولما كان ذلك يحدث على أساس من النظام والقانون، وليس متروكاً أمره فوضى، فإن العوالم المتعاقبة اللا نهائية في عددها ستجيء متشابهة أتم الشبه حتى في أدق التفصيلات، فيقع في كل عالم ما وقع في سالفه من أحداث، ويظهر فيه ما ظهر ذاك من إحياء وإشياء في دقة وضبط، لا يجد الشذوذ إليهما سبيلاً، وفيم اختلاف المسبب إن كان السبب هو القانون بذاته. لا يتغير ولا يعتريه نقص ولا زيادة، ولئن كان العالم هكذا مسيراً بقانون مقدور فهو مجبر على السير في طريق معينة ليس لأن شيء عن السير فيها محيص، مما في ذلك الإنسان.

اتضح مما سبق أنه على الرغم من مادية الرواقيين فقد قالوا إن الله هو العقل المطلق، وهم بهذا القول لم يعدلوا عن ماديتهم لأنهم فسروه بأن النار الإلهية عنصر عاقل وإذا كان الله عاقلاً، فالعالم مسير بالفعل والحكمة، ومن هذا ينتج:

١) إن العالم سائر إلى غاية، يسير نحوها بنظام وجمال وثبات.

٢) وإن العالم خاضع لقوانين ثابتة، يسيره حتماً قانون العلة والمعلول

والسبب والمسبب، لهذا لم يكن الإنسان حراً، لأنه لا يمكن أن يكون حر الإرداة في عالم مجبر، قد نقول إننا نختار هذا أو ذاك، ولكن هذه العبارة ليست تدل إلا على أننا نرضى هذا أو ذاك، وما اخترناه أو رضيناه فنحن لا شك مضطرون إليه.

ونفس الإنسان جزء من النار الإلهية، ولهذا كانت نفساً عاقلة ـ ولكن ليست نفس كل فرد تأتي مباشرة من الله، وإنما النار الإلهية انبعثت منها نفس الإنسان الأول ثم تنقلت من الأصل إلى الفرع وهكذا على عريقة التوالد، وبعد الموت تستمر كل نفس، أو الخيرة منها ـ مذهبان في ذلك عندهم ـ حية متصلة بالفرد إلى أن يحصل الاحتراق، فتعود هي وكل شيء إلى الله.

٦ ـ الأخلاق عند الرواقيين

تعاليم الرواقيين الأخلاقية مؤسس على مبدأين أشرنا إليهما في تعاليمهم الطبيعية.

١) إن العالم محكوم بقانون شامل ثابت ليس فيه استثناء.

٢) إن طبيعة الإنسان الأساسية طبيعة عاقلة، فصاغوا آراءهم الأخلاقية من هذا المبدأ «عش على وفاق الطبيعة» يعنون بذلك شيئين:

١) يجب أن يعمل الناس على وفاق الطبيعة بمعناها الواسع أعني على قوانين الطبيعة التي تحكم العالم.

٢) ان يعملوا على وفاق الطبيعة بمعناها الضيق، أعني حسب أهم شيء في طبيعتهم وهو الجزء العاقل، فيسير الإنسان على حسب ما يرشد إليه العقل خاضعاً لقوانين العالم تكون حياته حياة أخلاقية. فالفضيلة هي السير حسب العقل، والإنسان الحكيم هو من يخضع حياته لحياة العالم ويعد نفسه ترساً في دولابه الدائر، والخضوع للعقل قال به أفلاطون وأرسطو من قبلهم وإنما الفرق شرح الرواقيين لهذا المبدأ، فأرسطو مثلاً، عد أهم

جزء في الإنسان عقله كما قال الرواقيون، ولكنه عند الشهوات جزءاً من الإنسان له مكانه ولم يتطلب محاربتها وإنما تطلب ضبطها بواسطة العقل، أما الرواقيون فعدوها شراً محضاً يجب إبادته، وصوروا الحياة حياة حرب بين العقل والشهوات يجب فيها أن ينتصر العقل ويظفر بالشهوات يعدمها، ومن ثم كانت نظراتهم تنتهي بالتقشف والزهد وعدم التوازن بين قوى الإنسان.

قد جعل أرسطو الفضيلة أكبر شيء قيمة، ولكنه مع هذا جعل للمال والظروف والأشياء التي حولنا قيمة في الحياة. أما الرواقيون فقالوا: لا خير في الوجود إلا الفضيلة، ولا شر إلا بالرذيلة، وما عداهما فشيء تافه لا قيمة له، فالفقر والمرض والألم والموت ليست شروراً، والغنى والصحة واللذة والحياة ليست طيبات، فاذا انتحر الإنسان وأعدم حياته لم يعدم شيئاً ذا قيمة ـ واللذة ليست ذات قيمة، وعلى الإنسان ألا يبحث عن اللذة، فالسعادة الحقة في الفضيلة، والإنسان يجب أن يكون فاضلاً لا للذة ولكن لأنه الواجب، وليس هناك درجات للفضائل ولا للرذائل، فكل الفضائل خير ومتساوية في الخير. وكذلك الرذائل.

الفضيلة مؤسسة على شيئين: العقل والمعرفة، لهذا كان المنطق والطبيعة ونحوها من العلوم ليست لها قيمة ذاتية، إنما قيمتها في أنها أساس الفضيلة، وأساس الفضائل كلها الحكمة، ومن الحكمة تنبع فضائل أساسية أربع، وهي: بعد النظر والشجاعة، وضبط النفس أو العفة، والعدل، وإذا كانت الحكمة أساس هذه الفضائل كان من حازها حاز كل شيء، ومن فقدها فقد كل شيء، والإنسان إما فاضل بكل ما تدل عليه الكلمة، وإما شرير بكل ما تدل عليه الكلمة، وليس في العالم إلا اثنان: حكيم ومغفل، ولا شيء بينهما، وليس هناك تدرج من الشر إلى الخير، فالحكيم هو الكامل، وهو الحر والغني، وهوالملك حقاً، وهو الشاعر وهو الفنان والنبي،

وليس للمغفل إلا البؤس والقبح والفقر، وهؤلاء الحكماء في الدنيا قليلون، وكلما تقدم الزمن زادوا قلة.

وقد وضع الرواقيون، قواعدهم هذه قاسية جافة كما رأيت. ثم أخذوا يعدلونها ويستثنون منها حسب ما ألجأتهم إليه الظروف، فعدلو نظرهم في إبادة الشهوات لما رأوا أن ذلك مستحيل، وإن كان ممكناً فهو يؤدي إلى الفناء العاجل، والعجز عن العمل، فقالوا: ـ إذن ـ إن الحكيم لا يفقد شهواته ولا يستأصلها، ولكن لا يسمح بنموها ـ كذلك عدلوا قولهم بأن كل شيء عدا الفضيلة والرذيلة لا يؤبه له، فلما رأوا أن هذا لا يسير مع الحياة العملية أعلنوا أن من الأشياء التي لا يؤبه لها ما يفضل بعضه بعضاً، فإذا خير الإنسان بين الصحة والمرض اختار الصحة، وقالوا: إن ما عدا الفضيلة والرذيلة ينقسم إلى ثلاثة أقسام: ما يفضل، وما يتجنب، وما يهمل فلا يهم ـ كذلك عدلوا رأيهم في أن الإنسان إما حكيم وإما مغفل، فقد رأوا أن أبطال العالم ورجال التاريخ والسياسة ينطبق عليهم ما ذكروه عن المغفلين لأنهم ليسوا حكماء على الإطلاق، فهم كثيراً ما ينغمسون في الرذائل، حتى الرواقيون أنفسهم لا يخلون ممن يرتكب الأخطاء أحياناً. وفضلاؤهم لا يصح أن يقارنوا بسقراط وديوجنيس فاعترفوا بأن من الناس من ليسوا فضلاء، ولكنهم يقربون من الفضلاء.

وقالوا: ومهما بلغ الإنسان من استقلاله عن العالم الذي يحيط به واستغنائه عن كل شيء مكتفياً بنفسه فإنه لا بد متصل ببني جنسه في كثير أو قليل، وهو بما ركب فيه من نفس عاقلة يدرك أنه جزء من الكون. وانه مضطر لذلك العمل من أجل الجميع، ويدرك كذلك أن سائر الكائنات العاقلة لا تختلف عنه نوعاً ولا تقل عنه فيما لها من حقوق، وأنهم يخضعون لنفس القانون العقلي الذي يخضع له هو، ويدرك أيضاً أن الطبيعة إنما أرادت بهؤلاء جميعاً أن يعيشوا معاً في مجتمع واحد، يعمل الواحد من أجل الآخر، فقد حبا في الإنسان غريزة الاجتماع الذي لا بد لنشأته وقيامه من

شرطين: العدالة والحب بين الأفراد، وبغيرهما لا يرجى لمجتمع دوام البقاء، ولذا فلا مندوحة للحكيم أن يصادق الحكماء جميعاً، وأن يبادلهم حباً بحب.

ويرى الرواقيون أن هذه الصلة بين أفراد الإنسان لا يجوز أن تقتصر على أبناء الوطن الواحد: فالعالم كله أمة واحدة لا فرق بين رجل ورجل. وقد تابع زينو بهذا الرأي المدرسة الكلبية متابعة وفيه لم يغير في رأيهم شيئاً، حتى قيل عن الكتاب الذي ألفه زينو وأسماه «في الدولة» إنه «كتب على ذيل كلب» إشارة إلى أنه تأثر في كتابه هذا آراء الكلبيين خطوة خطوة.

فلم يرا الرواقيون مبرراً للتفريق بين بني الإنسان في المعاملة ما داموا ينتمون جميعاً إلى أصل واحد، وهم أعضاء جسم واحد ويخضعون لقانون واحد، ولذا فيجب وجوباً لا مفر منه أن نعامل كل إنسان كائناً من كان، معاملة حسنة طيبة، لا نستثني من ذلك العبيد، فهم كذلك جديرون منا بكل عناية وتقدير.

والدين الحق عند الرواقيين هو الخضوع لقوانين الكون وصروفه المقدورة، وهو تلبية حاجات المجتمع وخدمته، والتقوى هي عبادة الآلهة ومحاكاتهم حتى ترتفع إلى ما هم فيه من كمال، هي صفاء القلب ومضاء العزيمة، فليس الإيمان الصحيح والدين القويم إلا الحكمة والفضيلة، وبعبارة أخرى الدين والفلسفة شيء واحد.

ومن هذا ترى أن الرواقيين لم يأتوا بجديد كثيرة وإنما اقتبسوا من أقوال من قبلهم، وكانوا قساة في تعاليمهم لا ينظرون إلى الأشياء إلا من جانب واحد، وقصروا الفلسفة على الفلسفة التي تتعلق بأنفسهم، فما يهم من الفلسفة عندهم هو الإجابة عن هذا السؤال «كيف أعيش»، ومن محاسنهم التي لا شك فيها أنهم رقوا الشعور بالواجب، ودعوا إلى سمو النفس فوق سفاسف الحياة.

ومن متأخري الرواقيين ابكتيتس، وهو من أكبر معلميهم (٥٠- ١٣٠م) ـ وقد كان عبداً رقيقاً، يحكون أن سيده كان يعذبه يوماً وقد لوى رجله فلم يزد ابكتيتس على أن يبتسم ويقول في هدوء: «ستكسر رجلي»، فلما كسرت قال في غير جزع: قلت انك ستكسر رجلي». وكان من أهم تعاليمه أن أخلاقنا وسعادتنا إنما تعتمد على قوة المقاومة، وما نجد في هذه الحياة من آلام ليس إلا تمريناً رياضياً نصل به إلى ضبط النفس والإمساك بزمامها.

١٩ ـ العقل يحكم الوجود (هيرقليطس):

تعتبر بلاد اليونان الموطن الأول للفلسفة، وكانت هذه البلاد تمثل رغم صغر حجمها الخريطة الثقافية للعالم في ذلك الوقت. ولكننا نعلم جيداً، أن هذه الفلسفة قد ظهرت بعد مرحلة سابقة من تاريخ الإنسانية. ولذلك يقول هيجل، أن طائر مينرفا (رمز الحكمة) لا يصحو إلا ليلاً، وبعد أن أتمت الإنسانية عملاً حضارياً شاقاً.

ولقد كان الإنسان يفكر تفكيراً أسطورياً قبل ظهور الفلسفة وبعبارة أخرى كان الفيلسوف غائباً في فجر الحضارة الإنسانية، وعندما ظهرت الفلسفة، كانت متأثرة إلى حد كبير بالمعتقدات والملل والنحل التي عرفتها الإنسانية.

وعندما ظهرت الفلسفة لأول مرة، كانت هي الوعي الجديد للإنسان بالواقع والحكمة الإنسانية التي يجب أن تتجلى في هذا العالم. إنها صوت العقل الذي يريد أن يتكلم بالمنطق السليم، بعيداً عن الرمز الأسطوري، وصور الخيال. وكانت مهمة الفلسفة، هي أن تقتلع شجرة الأسطورة من جذورها. ولم تكن هذه المهمة باليسيرة والسهلة، لأن الفكر الأسطوري كان يضرب بجذوره البعيدة في أعماق الفكر الإنساني.

ولا نجد في ذلك الوقت، فلسفة أولى وفلسفة ثانية، بل كانت الفلسفة واحدة، وكانت هذه الكلمة تشير إلى حب الحكمة (فيثاغورث) وأصبح هذا

الحب حقاً مشروعاً من حقوق الإنسان في كل زمان ومكان.

وكل إنسان يشعر بمسؤوليته تجاه العالم، محاولاً أن يضع نظاماً وترتيباً جديداً للأشياء من خلال الواقع الإنساني يكون فيلسوفاً. وكل إنسان يحاول أن يفسر العالم تفسيراً عقلياً من أجل الإنسان، يكون فيلسوفاً. ولكن الفيلسوف حين يضع هذا النظام والتفسير، يظن دائماً أنه الأول والأخير. وتلك هي، النزعة الدوجماطيقية في الفلسفة. فالذين يبدأون بنقد النظم السابقة ويتهكمون عليها ويشكون في صدقها، يؤكدون بعد ذلك نظاماً ثابتاً، ولا يسمحون لأحد بنقده من بعدهم. وما ذلك، إلا أنهم يؤمنون بأن الفلسفة هي البحث عن الحقيقة، أياً كانت أبعادها، وهي ليست الحقيقة التي ندركها في لحظة معينة وفي مكان معين، إنما هي الحقيقة التي تتجاوز كل إدراك حسي وتتجاوز حدود الزمان والمكان وبعبارة أخرى، أنها الحقيقة لكل زمان ومكان.

أخذ الفلاسفة اليونانيون يفتشون عن الحقيقة في الوجود، وهل يمكن أن تكون الحقيقة بعيدة عن الوجود؟ إنها كما يعتقد هيرقليطس، اللوغوس، أو العقل الذي يحكم الوجود.

ويعتبر هيرقليطس من أكبر فلاسفة اليونان، وأكثرهم عبقرية. اهتم بدراسة الوجود في وحدته وشموله ولم يقتصر في فلسفته على معرفة الأصل الطبيعي للأشياء إنما استمد الهامه من حقيقة التغير في الوجود.

ولد هيرقليطس في مدينة أفسوس في الجزء الأول من القرن الخامس ق.م. حوالي سنة ٤٠٥ ـ ٥٠٠(ق.م.) أيام حكم الملك داريوس الأول، ويبدو أنه كان معاصراً لبرمنيدس الأيلي، وكان ينتمي إلى أسرة سياسية عريقة يرجع أصلها إلى الملك كودروس مؤسس المدينة. وكان أبوه يدعى بليزون من سلاسلة أندروكلوس. وكان هيرقليطس يسعى إلى أن يكون من رجال الحكم، إلا أن الأحداث السياسية في ذلك الوقت قد حالت بينه وبين

تحقيق هذا الأمل. فلقد عاصر ثورة المدن الأيونية ضد الحكم الفارسي ولقد أخذها داريوس بشدة وعنف. ولقد أثرت هذه الأحداث في طبيعته، فكان يميل إلى التشاؤم أكثر من التفاؤل، ويحاول أن يبتعد عن جمهور الناس لأنهم في نظره ينساقون كالقطيع ولا رأي لهم.

والحق أننا لا نعلم شيئاً بالتفصيل عن حياة هيرقليطس، وإنما نعلم أنه ألف كتاباً واحداً في «العالم» أو في «الطبيعة» ولقد وصلت إلينا بعض النصوص القديمة منه، والتي ذكرها الشراح فيما بعد. لكننا لا نجد نصاً كاملاً متناسقاً من كتابه هذا الذي يتضمن أول فلسفة حقيقية تجمع بين معرفة الإنسان والكون. وكان أسلوبه غامضاً أميل إلى الرمز والتلميح منه إلى الوضوح والتصريح. وكان يستخدم الكثير من الصور والتشبيهات، لذلك نقول إن أسلوبه لم يكن أسلوب الفيلسوف المنطقي، ولكنه كان أسلوب الأديب الفنان.

ومن الملاحظ أن فلسفة هيرقليطس تدور حول أربع مسائل رئيسية نستطيع أن نحددها على النحو الآتي:

١ ـ إن الحرب هي أصل لجميع الأشياء (هي الأب لها).
٢ ـ لا بد من وحدة تجمع هذه الأشياء.
٣ ـ إن الوجود في تغير دائم وسيلان مستمر.
٤ ـ إن الأمور نسبية.

١ ـ نظرته إلى الكون:

كان يعتقد أن الشمس تولد كل يوم، وهو في هذا أقرب إلى الأسطورة منه إلى العلم الكوني والطبيعي. وكان يقول إن غروب الشمس معناه انطفاء هذه الشمس لكي تشرق من جديد في فجر اليوم الثاني. ونحن نجد مثل هذه المعتقدات في الأساطير المصرية القديمة، ونجد فيها إشارة إلى التتابع والتوالي بين الحياة والموت.

والشمس التي تبدو للعين المجردة صغيرة الحجم، هي كبيرة، ومن أشعتها يتولد البخار في الهواء، وهذه الأبخرة تؤثر على الكواكب الأخرى. وعندما ترتفع درجة الرطوبة في الهواء يكون الشتاء، وإذا انخفضت يكون الصيف. والقمر يشبه الوعاء، وهذا الوعاء متحرك وهذه الحركة هي التي تفسر لنا منازل القمر، وكيف يبدو لنا أحياناً هلالاً وأحياناً بدراً أو قد يختفي تماماً فيكون خسوف القمر.

مثل هذه الآراء تكشف عن عقلية أسطورية قديمة، ويتضح لنا أن هيرقليطس فنان بكل معنى الكلمة، يندهش أمام ظواهر الكون ويحاول أن يفسر كما تبدو له.

٢ ـ الأصل الأول للأشياء:

بحث عن الأصل الأول للأشياء، شأنه في ذلك شأن الطبيعيين الأوائل، وقال إن الأصل الأول هو النار. والعالم ليس من صنع الآلهة والناس، ولكنه كان دائماً كما هو الآن بنفس الصورة، وكأننا نجد هنا ولأول مرة فكرة الوجود بما هو موجود الذي يتكلم عنه أرسطو. ويعتقد هذا الفيلسوف أن هناك تبادلاً واتصالاً بين جميع الأشياء، لأن أصلها واحد وهو النار.

إن هذه النار المشتعلة والمتحركة تعبر عن نظرية ديناميكية للوجود فحياة النار هي عبارة عن حركة دائمة، وبواسطة هذه الحركة تخلق جميع الأشياء بواسطة عمليات التكثف والتخلخل للهواء مع النار، والنار تتجه إلى أعلى، وقد تحدث الأبخرة التي تصعد إلى أعلى وتصبح سحباً، ثم تتجه إلى أسفل وتتساقط الأمطار، فتتكون البخار والأنهار، ثم يموت جزء من هذا الماء فتتكون الأرض.

ونستطيع أن نقول إن الحركة إلى أعلى تختلف عن الحركة إلى أسفل من جهة الكيف فقط. أما من جهة الكم، فإن كمية النار وطاقتها تبقى كما هي. فالنار هي كالذهب الذي نستبدل به كل شيء وهي رصيد الوجود الذي لا يتغير ولا يتبدل.

يعتقد هيرقليطس أن النار تتصف بخاصيتين أساسيتين الأولى هي الفقر[1] والثانية هي الشبع أما الافتقار فمعناه أن النار تفتقر إلى شيء آخر غيرها، وإلى وجود العالم الذي ينقصها أما الصفة الثانية الخاصة بالشبع والإمتلاء، ومعناها أن النار الكلية تحول الأشياء وتصهرها في ذلتها وكأنها في هذه الحالة تكتفي بذاتها كأصل للأشياء. إن النار هي الحكم العدل بين جميع الموجودات، فهي التي تحكم على الأشياء بالبقاء أو الفناء.

٣ ـ فكرة الأضداد:

تكلم هذا الفيلسوف عن الأضداد، ومعناها أن الأشياء تنتقل من حالة إلى أخرى مضادة وتتغير كيفياتها فتكون الصيرورة والحق أن هذه الصيرورة لا تحدث إلا طبقاً لنظام طبيعي، فالنار تحكم الأضداد بعدل وحكمة.

والحق أنه بدون الأضداد، لا يكون هناك أي معنى للتغير، ولا الصيرورة، فالأشياء تنتقل من حالة إلى أخرى، فالشاب يصير شيخاً والحياة تنقلب إلى موت. وأساس هذا التقابل بين الأضداد هو ما يسميه هيرقليطس بالتنازع بين الموجودات. وهذا النزاع هو على حد تعبيره الأدبي والفني «ملك واب» لجميع الأشياء وبجانب حالة النزاع، هناك حالة أخرى للسلام والوفاق بين الأشياء حيث تجتمع كلها في النار الأصلية.

إن النزاع بين الأضداد هو علة الحركة الموجودة في العالم. وبدون هذا التنازع تظل الأشياء ثابتة على حالها وساكنة. والأشياء على حد تعبيره تسيل، أي دائمة التغير أو هي في حالة سيولة دائمة. ومن أقواله المأثورة، أن مياه النهر تتجدّد باستمرار والإنسان لا ينزل النهر مرتين. وأهم ما يعنينا في فكرة الحركة هنا أنها تتم في الزمان، والزمان هو العامل الأساسي للتغير. وهذه الحركة التي مصدرها النار، تكون أزلية مثل النار نفسها.

---

(١) الرغبة.

٤ ـ فكرة الألوهية:

هل كانت النار تمثل الألوهية عند هيرقليطس؟ وما هو تصوره للألوهية؟ كان هذا الفيلسوف يتحدث عن الآلهـة بأسلوبـه الأدبي فيقول إن الإلـه هو الليل والنهار وهو الصيف والشتاء وهو الحرب والسلام والجوع والشبع، وهو كل هذه الأضداد معاً والانسجام الذي بينها. وليس هناك ما يمنع من القول بأن الله عنده هو هذه النار.

٥ ـ فكرة اللوغوس:

يؤكد هيرقليطس وجود مبـدأ عقلي يحكم الوجـود، أو قانـون إلهي هو الأصل في جميع القوانين الطبيعية التي تحكم العالم. هذا القانون الإلهي واحد، وهو وحده الذي يحقق النظام والإنسجام بين الأشياء. أنه الحكمـة التي تدبر الكون، أنه «اللوغوس» أي العقل أو الكلمة.

إنها عبقرية هيرقليطس الفلسفية وقـد ظهرت لنـا بكل وضـوح في هذه التسمية التي ابتعد بها عن كل التسميات الشعبية. هذا اللوغوس هو قانون عقلي خالص ينظم مـاهيات المـوجودات. وبهـذه الفكرة استـطاع أن ينقل الفلسفة من الأساطير القديمة التي لا تعرف إلا زيوس والآلهة، إلى البحث العقلي الخالص في نظام الوجود. وهكذا يتبيّن لنا أنه إذا كان هذا الفيلسوف قد تأثر بالعقلية الأسطورية في آرائه الفكـرية الفلكيـة والكونيـة، فإن آراءه الفلسفيـة تعتبر ثـورة في وجه الأسـاطير والخـرافة. وهـذا القانـون العقلي الخالص أو الناموس الإلهي المطلق والواحد، إنما فيه إنكار لتعدد الآلهة، وهو دعوة إلى التفكير في وحدة هذا الوجود.

٦ ـ أثر هذه الأفكار في الفكر الغربي الحديث:

ونـرى من الواجب علينـا أن نذكـر في هذا المجـال مدى تـأثـر بعض المفكرين الغربيين المحدثين بآراء هيرقليطس، وأولهم هو هيجل الفيلسوف الألماني الذي أشاد بفضله عليه. فلقد أخذ عنه فكرة التغير والصيرورة، كما

أخذ عنه فكرة العقل الذي يحكم الوجود (اللوغوس). والحق أنه لم يستخدم صراحة كلمة اللوغوس في فلسفته، إنما استخدم كلمة العقل والمطلق ولكن لا مشاحة في الألفاظ. فاللوغوس هو هذا العقل الإلهي الذي يحكم الوجود. إن هيجل هو صاحب فلسفة جدلية تقوم على أساس التقابل بين الأضداد ومحاولة التوفيق بينهما، وهو ما يغير عنه منطقياً بقولنا: القضية نقيض القضية والتأليف وكان هيرقليطس هو أول من أشار إلى هذا التضاد في الوجود، وإلى إمكان تحول الأضداد بعضها إلى بعض.

وجدير بالذكر أن هيجل قد نقل فكرة الجدل إلى عالم الوجود الإنساني ولم يقتصر الأمر إذا على الكونيات والطبيعيات، إنما هو قد تخطاه إلى العالم الإنساني وتاريخ هذا العالم، فكان صاحب هذه الكلمة: العقل يحكم التاريخ، التي نرى فيها تحوير القول هيرقليطس: العقل يحكم العالم.

وهناك فيلسوف آخر، لا ينبغي أن نغفل مدى تأثره بآراء هذا الفيلسوف الإغريقي وهو اسبينوزا الذي قال بوحدة الوجود، أي بأن للوجود جوهر واحد يتصف بصفتين أساسيتين هما الفكر والامتداد. وها هو هيرقليطس قد سبقه إلى القول بأن للوجود جوهر واحد هو النار وأنه يتصف بالعقل «اللوغوس». كل ما هنالك أن اسبينوزا كان يرى الآن الامتداد الذي يتصف به هذا الجوهر الواحد، إنما هو الامتداد الهندسي الرياضي الذي قال به ديكارت من قبله وهو إمتداد غير مجسم، بينما كان يرى هيرقليطس أن الروح الخالصة التي تتمثل في اللوغوس هي روح مجسمة في النار والطبيعة.

٧ ـ نظرية المعرفة عند هيرقليطس:

أهم ما يلفت نظرنا في فلسفته، وفي ثورته العقلية الجديدة أنه كانت له نظرية في المعرفة، قوامها الصلة بين اللوغوس والعقل الإنساني. ذلك لأن اللوغوس دائم الحركة في الكون، وهذه الحركة في الكون، هي مصدر

التفكير الإنساني، أي أنه مشاركة للفكر الإلهي. وعندما تتم هذه المشاركة يصبح التفكير الإنساني تفكيراً في الحقيقة الكلية والشاملة. فالمعرفة الصحيحة هي معرفة الكلي والعام، وتفكير اللوغوس هو عام وكلي. وهذا ما ينبغي أن يكون هدفاً للمعرفة الإنسانية أما معرفة الجزئيات والأفراد فلا تؤدي إلى معرفة الحقيقة. وكان من نتيجة نظرية هيرقليطس في المعرفة، أن أصبح المعقول في مرتبة أسمى من المحسوس.

إن المعرفة الحسية في نظره إنما تقوم على معرفة التعدد والكثرة في الأشياء والموجودات. وهو يقول أن من يختار المعرفة الحسية ويفضلها على المعرفة العقلية يكون كمن يفضل التبن على الذهب. ويرى بعض المؤرخين أن نظرية هيرقليطس في اللوغوس، فن ومشاركة العقل الإنساني له إنما هي نوع من تسامي وتعالي الفكر الفلسفي على المعتقدات الشعبية أو معناهما على الأقل أن عقل هذا الفيلسوف قد اتصل فعلاً باللوغوس، وأنه استطاع فعلاً أن يدرك الحقائق عن طريق هذه المشاركة، وكأنه بذلك أصبح النبي الذي يوحي إليه اللوغوس بهذه الحقائق وأن كل ما يقوله عن طريق هذا الوحي هو حق، بل هو كل الحق. والحق واحد بالنسبة لجميع الناس وهو يذكر لنا في بعض النصوص أن من يستمع إلى صوت اللوغوس وينصت إلى حكمته إنما يستمع إلى العقل الذي هو مصدر كل شيء في الوجود.

ويذكر أرسطو أن هيرقليطس كان لا يهتم بالعلوم، لأنها في نظره تعنى بدراسة المحسوس. إنما هو يهتم بمعرفة ما هو أسمى وأعلى من العلوم أنه يبحث عن الحقيقة الواحدة الكامنة في اللوغوس والتي لا ندركها إلا بالمشاركة والإتصال به. والنفس دائمة النزوع إلى اللوغوس كما أن الأشياء دائمة النزوع إلى النار وهذه الحركة الدائمة التي تملأ الوجود، هي حركة الأشياء والعقول. وعقل الحكيم يجب أن يكون دائم التفكير ودائم الحركة مثل النار تماماً. أما العقل الساكن والجامد الذي لا يفكر فهو في جوهره أقرب إلى الرطب منه إلى النار، ولذلك فهو بعيد عن أصله وجوهره، بعيد عن الحقيقة.

٨ ـ كلمة أخيرة:

وتبقى كلمة أخيرة في هذه الفلسفة وهو أنه كان يعتقد أن النفس بعد الموت تعود إلى النار الأولى حيث تجتمع النفوس كلها في هذا الأصل الواحد.

وكل ما هو لا فاني وخالد في الإنسان إنما يبقى في هذه النار. وما الموت إلا فناء للجسد. ويعتقد البعض أن قول هيرقليطس بأن النفس الفردية تعني في النفس الكلية (النار) وأن موت إنسان، إنما هو حياة لإنسان آخر إنما يرجع إلى الأساطير اليونانية القديمة. فكرونوس، وزيوس وديونيوس، هم في الواقع إله واحد.

إنما كان لا بد من موت كرونوس لكي يحيا زيوس، وكان لا بد من موت جوبتر لكي يحيا ديونيوس، كذلك تأثر هيرقليطس بالنحلة الأورفية التي تؤكد عودة النفس إلى العالم الآخر.

وهكذا تجلت لنا حكمة هذا الفيلسوف رغم قلة النصوص التي وصلتنا عنه، فهو يعتقد أن الحكمة واحدة وأن الإنسان العاقل يجب أن يلبي نداءها، وعلى الإنسان أن لا يتخلف على طلب الحكمة والدين الحق معناه أن ينصهر العقل الإنساني في العقل الإلهي، أي في اللوغوس، وبذلك يتضح لنا أنه كان لا يؤمن بعبادة الأوثان والأصنام، وكان لا يعترف بوسائل القربان القديمة التي كانت تقدم إلى الإلهة فالقربان الوحيد الذي يدعو إليه هو قربان النفس والعقل أي أن تتقرّب النفس الإنسانية من اللوغوس وأن تحاول التفكير دائماً لكي يتشارك العقل الكلي في تفكيره.

تلك صورة عامة لفلسفة هيرقليطس وللحكمة عنده.

٢٠ ـ السوفسطائيون:

كان أناكسجوراس خاتمة تلك المرحلة الأولى من مراحل الفلسفة اليونانية، وقد خطا بالفلسفة خطوة جريئة فأخرجها من الطبيعة المادية، ونحا

بها نحواً جديداً في البحث. إذا أيقن أن المادة وحدها لا يمكن أن تنتهي إلى هذا التناسق والتناغم والجمال، بل لا بد أن عقلاً حكيماً مدبراً يسلك بالمادة سبيلاً قوياً في هدى وبصيرة، إلى غاية معلومة مقصودة. وبهذا فرق أناكسجوراس للمرة الأولى في تاريخ الفلسفة بين المادة المجسدة وبين القوة العقلية المجردة التي تتحكم في تلك المادة، بين الجسم والعقل، بين الطبيعة والإنسان، فانصرفت الفلسفة منذ ذلك الحين إلى هذا الإنسان وخصته بالبحث والدرس وكان أول من شق هذا الطريق هم جماعة السوفسطائيين.

ويجمل بنا قبل أن نتناول بالشرح آراءهم، أن نلقي نظرة عجلى على بلاد اليونان في عصرهم حتى نلم المامة سريعة بحالتها الدينية والسياسية والاجتماعية، وسنرى في وضوح وجلاء أن السوفسطائيين لم يخلقوا فلسفتهم من عدم بل انتزعوها من بيئتهم فجاءوا صورة دقيقة لعصرهم ولساناً ناطقاً يعبر عما كان يخالج النفوس إلى ذلك الحين.

أرض اليونان وعرة المسالك ملتوية الأديم، تنهض على صدرها الحزن الجبال. وتنحصر بينها طائفة من الأودية. نشأت في أكنافها مدن متفرّقة لا يتصل بعضها ببعض في سهولة ويسر، فلم تكن اليونان أمة واحدة تشرف عليها حكومة واحدة. بل كانت كل مدينة من تلك المدن مستقلة تحكم نفسها بنفسها، وتضع ما يطيب لها من قوانين، وكان معظم تلك المدائن بالغاً من الصغر حداً بعيداً حتى لم يتجاوز عدد سكان بعضها عدداً ضئيلاً من الناس، يستطيع أفرادها أن يلتقوا جميعاً في مكان بعينه، يناقشون في أمور الدولة ويتناولون قوانينها ونظمها بالتعديل والتهذيب وإذن فلم تكن المجالس النيابية كما نعرفها اليوم معروفة لديهم، لأن الحاجة لم تضطرهم إلى طريقة الانتخاب، فكان كل يوناني يمثل نفسه ويساهم في السياسة والتشريع. وقد أدى تفرق القوام في مدائن مستقلة إلى تنافرهم وتناكرهم، فتولد بينهم شعور المنافسة، وتمكنت من نفوسهم العصبية للبلد، بحيث كانت مصلحة

المدينة فوق مصلحة الدولة، وأخذت نزعة الأنانية تتسع من عصبية للمدينة إلى عصبية الفرد لشخصه، فأصبح صالح الفرد فوق صالح مدينته، وهكذا استولى على الناس حب النفس واعتد كل فرد بذاته، يود لو يرتفع على حساب مواطنيه ولعل هذا التطرف في تقدير الشخص لنفسه نتيجة طبيعية لما أصاب الفرد من إهمال وإذلال أيام كان زمام الأمر في أيدي النبلاء.

وقد ساير الديمقراطية في تطورها انحلال في العقيدة الدينية، فلم يلبث الناس أن نبذوا آلهتهم القديمة وراء ظهورهم لأنهم شعروا بعد أن استنارت عقولهم أن تلك الآلهة لم تكن جديرة بالعبادة والتقديس، وما ظنك بآلهة نسبت إليها كل صفوف النقص والفجور، كما صورهم شعراء اليونان فيما رووا من شعر وأساطير؟ هذا إلى تقدم العلم والفلسفة من ناحية أخرى، فاكتسحت العقائد العتيقة البالية من الصدور، وأصبح الناس يعللون ظواهر الكون تعليلاً طبيعياً دون أن يردوها إلى قوى الآلهة. ولقد عرف أن بعض الفلاسفة كانوا يناصبون الدين العداء في غير تكتم ولا خفاء. فنقد اكزنوفنس آلهة الشعب، وحاول ديمقريطس أن يفسر تقديس الآلهة بالخوف من ظواهر الكون.

طغت على اليونان موجة من الشك، وعمد الناس إلى التقديم يهدمونه بكل ما وسعهم من معاول، فاندكت الأرستقراطية دكاً قام على أنقاضها بناء الديمقراطية ومحا العلم والفلسفة عقائد الدين الجامدة، ولم تكد تهوي هاتان الدعامتان حتى انهار في أثرهما كل شيء، فانحلت الأخلاق والعادات، وذهبت مهابة السلطان واحترام التقاليد واتخذ الجيل الناشيء من عقائد أسلافه موضوعاً للسخرية والفكاهة، وحطم القوانين والأخلاق باعتبارها أغلالاً تلجم الإنسان وتعوق غرائزه الطبيعية ولم يكن السوفسطائيين إلا مرآة مجلوة انعكست على صفحتها صورة هذا التيار الجارف، فمثلوا بفلسفتهم وتعاليمهم ما بدا من القوم في حياتهم العملية من ميول ونزعات.

لم يكن السوفسطائيون مدرسة فلسفية كالفيثاغوريين أو الإيليين، لها آراء خاصة تربطها عقيدة فلسفية، إنما كانوا طائفة من المعلمين متفرقين في

بلاد اليونان اتخذوا التدريس حرفة، فكانوا يرحلون من بلد إلى بلد يلقون المحاضرات ويتخذون لهم طلبة ويتقاضون على تعليمهم أجراً، وكان هذا من أسباب كرههم، لأن ذلك لم يكن عادة الشعب اليوناني من قبلهم، وكانوا يعلمون موضوعات مختلفة يتطلبها الشعب إذ ذاك، فبروتاجوراس مثلاً كان يعلم قواعد النجاح في السياسة وجورجياس كان يعلم البلاغة وعلم السياسة وبروديكوس قواعد النحو والصرف. وهيباس التاريخ والطبيعة والرياضة وعلى العموم كان غرضهم تعليم اليونان ليكونوا وطنيين صالحين للحياة، وكانت السياسة والاشتغال بها أكبر شاغل لعقل اليونان إذ ذاك، وكان الطموح لشغل منصب سياسي كبير مستولياً على أذهان كثيرين، وقد ساعد على ذلك سيادة الديمقراطية يومئذ، فكان أهم ما يحتاج إليه الطالب البلاغة والإلقاء والقدرة على الجدال حتى يستطيع أن يواجه كل مسألة تعرض، إما بفكرة صحيحة أو بلعب بالفاظ لإقحام السائل، لذلك كان من أهم تعاليمهم علم البلاغة، وهم يعدون بحق مؤسسي هذا العلم، وكان ذلك يكون محموداً لو أنهم وقفوا موقفاً صحيحاً في تعليم البلاغة، وخدموا بها الحقيقة حيث كانت، ولكنهم قصدوا إلى تعليم الشباب كيف يخدمون الفكرة كائنة ما كانت، وعلى أي وجه كان، بالحق أو الباطل، فكان شأنهم شأن محام يخدم قضيته من أي سبيل، حتى روى عن أحدهم «جورجياس» أنه قال: ليس من الضروري ان تعلم شيئاً عن الموضوع لتجيب. وقال: إن في استطاعته أن يجيب كل سائل عن كل ما يسأل لذلك كانوا يعلمون كيف يكسبون خصومهم بكل الوسائل، باللعب بألفاظ، بالاستعارات والكنايات، الجذابة، بخداع المنطق وتمويه الحقيقة. ومن أجل ذلك سمى اللعب بالألفاظ والتهريج في الحنجج «سفسطة» اشتقاقاً من السوفسطائيين.

ترى من ذلك أن السوفسطائيين قد اتجهوا بعنايتهم إلى الحياة العملية دون الفلسفة النظرية التي تبحث عن الحقيقة الخالدة، وانصرفوا إلى تدريب الشبان لنيل مجد الحياة السياسية من أقصر الطرق. وقد وصف

السوفسطائيون بأنهم كانوا يعلمون الفضيلة، ولكن يجب أن نشير إلى أن كلمة الفضيلة في ذلك الحين لم يقصد بها المعنى الأخلاقي الذي تدل عليه الآن، بل عبر بها اليونان عن مقدرة الشخص على أداء وظيفته في الدولة بكفاية ونجاح، ففضيلة الطبيب معالجة المرضى، وفضيلة الرائض تدريب الخيول ولما كان السوفسطائيون يدرون الشباب ليجعلوا منهم مواطنين صالحين للظروف السياسية التي يحيط بهم، فهم معلمو فضيلة بهذا المعنى.

وأقدم السوفسطائيين عهداً هو بروتاجوراس الذي ولد في ابديرا حوالي سنة ٤٨٠ق.م. وأخذ يتجول في أنحاء اليونان حتى استقر في أثينا ولبث بها شطراً من حياته غير قصير، وأخرج كتاباً في الآلهة استهله بهذه العبارة «أما الآلهة فلا أستطيع أن أجزم بوجودهم أو عدم وجودهم، ولا أن أتصور أشكالهم وهناك من العوائق الكثيرة ما يحول دون الوصول إلى المعرفة الصحيحة، منها غموض الموضوع وقصر حياة الإنسان». ولكن لم يظهر الكتاب في الناس حتى رمى بالإلحاد، وأحرق الكتاب علناً، وفر بروتاجوراس هارباً من أثينا وقصد إلى صقلية ولكن السفينة ارتطمت به في الطريق فغرق حوالي سنة ٤١٠ ق.م.

أما المحور الذي دارت حوله فلسفة بروتاجوراس بل فلسفة السوفسطائيين جميعاً، فهو عبارته المشهورة: «الإنسان مقياس كل شيء» وكانت هذه الجملة تمثل ميول الناس في ذلك العصر وهي أساس تعاليمهم كلها، وها نحن أولاً نتناولها بالشرح والتعليق:

كان الفلاسفة قبل السوفسطائيين يفرقون بين الحس والعقل، ويفرقون بين ما يدرك بالحس وما يدرك بالعقل ويرون أن الحقيقة تدرك بالعقل لا بالحس: وممن ذهب إلى هذا الفلاسفة الإيليون، فقالوا إن الحق يدرك بالعقل. أما الحواس فغاشة خدّاعة، وكان هؤلاء الذين يرون التفريق بين الحس والعقل يقولون إن حس كل إنسان خاص به، أما العقل فقدر مشترك

عام، من أجل هذا لا يستطيع الإنسان أن ينقل احساسه إلى إحساس غيره، فأعمى اللون الذي لا يدرك اللون الأحمر مثلاً لا يمكنك أن تنقل إحساسك باللون الأحمر إليه، ولكن يمكن أن تنقل فهمك لشيء إلى شخص آخر كذلك إذا عرض مثلثان على جماعة من الناس فقد يراهما شخص متساويين. وقد يراهما الآخر مختلفين، ولا سبيل من طريق الحس لتفاهمها، ولكن يمكن أن يقام البرهان العقلي على تساويهما، فإحساسي خاص فيّ لا يشاركني فيه غيري، أما عقلي فعام، أعني أن فيه قدراً مشتركاً بيني وبين الكائنات العاقلة.

جاء السوفسطائيين فأنكروا هذا، كان الاعتقاد من قبلهم أن هناك فرقاً بين الوجود الذهني والوجود الخارجي، وبعبارة أخرى أن هناك فرقاً بين ما أدركه أنا من الشيء وبين الشيء في الخارج، فقد أنظر إلى الأرض فأراها مسطحة وهي الخارج وفي حقيقة الأمر مكررة، وقد أرى السراب ماء في الخارج لا ماء، فالشيء في الخارج موجود استقلالاً عن ذهني وحواسي. ولكن هؤلاء السوفسطائيين أتوا ينكرون هذا أيضاً، فبروتاجوراس كان يعلم أن ليس هناك وجود خارجي مستقل عما في أذهاننا، فما يظهر للشخص أنه الحقيقة يكون هو الحقيقة له، فإذا اختلفنا في رؤية شيء، فما أراه أنا حق بالنسبة لي وما تراه أنت حق بالنسبة لك. واستمر بروتاجوراس في نظريته فقال: ليس هناك خطأ، بل مستحيل وجود الخطأ، فكل ما تراه صواب لك، بل لفظا الخطأ والصواب لا معنى لهما، فليس هناك شيء يسمى حقاً في ذاته أو الواقع أو نحو ذلك. ويظهر أن الذي دعا بروتاجوراس إلى هذا أنه رأى أن المعلومات التي تصل إلينا إنما تصل من طريق الحواس، وإدراك الحواس مختلف عند الناس، فلا يمكن الاعتماد عليها لإدراك شيئاً حقاً خارجياً في الواقع.

وتابعه على ذلك جورجياس السوفسطائي، فقد وضع كتاباً عنوانه «الطبيعة أو اللا وجود» حاول فيه أن يقيم الدليل على هذه القضايا الثلاث:

«لا شيء موجود»، «إن وجد شيء فلا يمكن أن يعرف»، «وإذا أمكن أن يعرف فلا يمكن إيصاله إلى الغير».

أما القضية الأولى التي تقرر أن لا شيء موجود، فقد تابع فيها الفلاسفة الإيليين الذين أنكروا وجود الأشياء التي تقع تحت الحواس، والذين أثبتوا أن صفة الوجود وحدها هي الموجودة. أما كل هذه الأشياء التي تملأ جوانب الكون والتي تطرأ عليها الحركة والتغير فباطلة خدعتنا بها الحواس وكان جورجياس يستعير منهج زينون من قبله في الجدل، ويعتمد على بارمنيدس في آرائه في أصل الكون ليثبت بذلك بطلان المحسات. فكان مثلاً يقول: إذا كان ثمة في الوجود شيء فلا بد أن تكون له بداية، وهو إما أن يكون قد نشأ من العدم، أو من وجود مطلق له، فأما النشأة من العدم فمستحيلة لأن شيئاً لا يخرج من لا شيء» وأما تسلسله من وجود قبله فهذا ينفي أن تكون له بداية، وإذن فلا شيء موجود.

وأما القضية الثانية التي تقرر أنه حتى لو فرضنا وجود شيء فلا تمكن معرفته، فهي نتيجة لازمة لعقيدة السوفسطائيين في اعتماد تحصيل المعرفة على الحواس تختلف عند الأشخاص، بل تختلف عند الشخص الواحد في الظروف المختلفة، فلا يمكن الجزم بحقيقة الشيء كما هو. وترتيب المعرفة على الحواس يؤيد أيضاً قضية جورجياس الثالثة، لأن ما يصل عن طريق الحس لا يمكن نقله إلى شخص آخر.

وقد تابع من أتى بعد السوفسطائيين هذه التعاليم وطبقوها على السياسة والأخلاق. فقالوا إذا لم يكن هناك حق في الخارج، كان ما يظهر للشخص أنه حق فحق بالنسبة إليه وحده، فلا يمكن أن يكون هناك قانون خارجي أخلاقي عام يخضع له الناس جميعاً. وإنما المسألة ترجع إلى إحساس لشخص نفسه، فما تراه حقاً فحق لك، وما رأيت عمله فاعمله ويكون عمله مشروعاً.

ويتبع هذا رأيهم في القانون، فليس هناك قانون عام مؤسس على العدالة أو نحو ذلك لأنه ليس هناك عدالة عامة بالمعنى الذي يفهمه الناس، وليس هناك قانون عادل في نفسه، وإنما قوانين الدولة كما قال بولس وثراسيماكوس اختراع الضعفاء ليخضعوا بها الأقوياء وليختلفوا منهم ثمار قوتهم وإذا بلغ انسان من القوة مبلغاً يستطيع معه الخروج على القانون من غير أن يعاقب فله الحق في الخروج لذلك يعدون أول من رأى أن القوة هي الحق.

وهذه التعاليم كما ترى تعاليم هدامة لكل نظام اجتماعي، للدين، للأخلاق، لكل نظم الدولة، ومن ثم كانوا مثاراً لسخط من أتى بعدهم من الفلاسفة، وموضعاً لانتقادهم وهدم تعاليمهم. ولكنهم من غير شك نشروا التعليم في بلاد اليونان، وهيجوا الأفكار للبحث والمناقشة في أساس الأخلاق. فمهدوا الطريق لتعاليم سقراط وأفلاطون، وأسسوا علم البلاغة، ووجهوا اهتمام الناس إليه وكان لتعاليم السوفسطائيين أثر مختلف في عقول الباحثين في العصور المختلفة.

وتعاليمهم هذه هي السبب في أن ليس لهم تعاليم فلسفية إيجابية، فقد قنعوا بأن ليس هناك حقيقة، وإن وجدت فليس من سبيل إلى اكتشافها، ولهذا خصصوا أنفسهم للبلاغة وللسياسة، وقالوا إن لم تكن هناك حقيقة تعرف وتعلم، فأمامنا باب الاستمالة والتأثير في الناس، وإن لم يكن حق وباطل في ذاتهما، فهناك طرق للإقناع، وهذا هو الطريق الذي سلكوه، طريق البلاغة.

ومهما قال الناقدون في فلسفة السوفسطائيين، فلا سبيل إلى إنكار هذه الحقيقة وهي أن عصرهم كان عصر نهضة فكرية كهذه النهضات التي تجيء في التاريخ على فترات متباعدة، والتي يظهر أنها تتبع عهوداً تنشط فيها الفلسفة والعلوم، فقد جاء السوفسطائيون بعد تلك الفترة التي امتدت من طاليس إلى انكسمندر، والتي امتلأت بأعلام الرجال الذين أنتجوا في

الفلسفة والعلم إنتاجاً خصيباً غزيراً .فأخذت هذه الأكداس من المعرفة تتقطر عن طول الزمن إلى الدعماء قطرة قطرة، إذ لا سبيل إلى علم الدهماء لها في حينها ومتابعتها خطوة خطوة، فاستنار الشعب واتسع أفقه العقلي بعض الشيء، وبدأ ينظر إلى آرائه القديمة وعقائده البالية نظرة الناقد الساخط، ولم يتردد في هجرها ونبذها في ضوء فكره الجديد. هكذا تتتابع حلقات للفكر في التاريخ فيكون بنّاء في أوله وهداماً في آخره، يكون أفكاراً إيجابية عند صدوره من أصحابه، فإذا وجد سبيله إلى أذهان العامة كان قوة سلبية تظهر في صورة النقد والتحطيم، هذا علة ما تنطبع به النهضات الفكرية في كل العصور من طوابع الشك والإنكار التي تتناولها بمعاولها الحكومة والتقاليد والعادات، وإذا ما انقضت هذه العمد الثلاثة فقد تقوض المجتمع من أساسه، وانمحت روح الجماعة وظهرت روح الفرد بكل ما تجره الأنانية وراءها من ذيول.

ولقد شهدت إنجلترا وفرنسا في أوائل القرن الثامن عشر نهضة فكرية «كالتي بيّنا، فساد الشك وحاول الفكر أن يهدم كل قديم، لا ينجو منه نظام من النظم، فتناول الأسرة والدولة والقوانين، وقد جاءت تلك النهضة أيضاً عقب عصر إيجابي، بنائي. وها نحن أولاد اليوم نشاهد عهداً جديداً للشك بعد أن سبقه القرن التاسع عشر بطائفة كبيرة من الإنتاج العلمي، تسللت إلى العقول تدريجياً، فاتسع النطاق العقلي، ولم يعد يرضى الناس ثوب الفكر القديم، وهم يحاولون اليوم أن يخلعوه ليستبدلوا به جديداً. مما هو جدير بالذكر أن الفلسفة السائدة اليوم وهي الفلسفة العملية من البراجماتية[1] التي لا تريد أن تعترف بحقيقة في ذاتها مستقلة عن الإنسان، بل الحقيقة عندها

---

(١) البرجماتية ـ وإن شئت فسمها فلسفة الذرائع ـ مذهب نشأ من الأفكار الأميركية، وهو يرفض النظر في الحقائق الميتافيزقية، ويقصر نظره على البحث فيما يتصل بالوجود الواقعي، وعنده أن النظريات والحقائق ليست ثابتة بل متغيرة بتغير الأزمان، وأن الحق والفضيلة ما رآه الناس أنفع لهم.. الخ.

هي ما يكون نافعاً في الحياة العملية ـ قريبة الشبه جداً بتعاليم السوفسطائيين ولسنا نخطىء إذا قلنا إنها سوفسطائية العصر الحديث. تحاول أن تتخذ من الإنسان مقياساً لكل شيء، وكل الفرق بينها، وبين سوفسطائية بروتاجوراس هو فرق في معنى «الإنسان». فكان برتاجوراس يعني به الفرد. ومذهب البراجماتية اليوم يريد به الإنسانية كلها. ولما كان ما ينفع الإنسان اليوم قد يضره غداً، وما ينفع هذ الأمة قد يضر أمة أخرى، إذن فليس ثمة حقيقة ثابتة خالدة.

ولا ريب في أن موضع الخطأ عند بروتاجوراس قديماً، وفي مذهب البراجماتية حديثاً، هو الاعتماد على حواس الإنسان (مع أن حواس الشخص خاصة به)، وتجاهل الجانب العقلي منه (مع أنه العنصر الذي يشترك فيه أفراد البشر جميعاً).

فلئن كنا ندين السوفسطائيين حقاً بالإكبار من شخصية الفرد، والمطالبة بألا تفرض عليه الآراء والعقائد فرضاً، بل يقنع بها إقناعاً، فلا تذهب معهم إلى حد إهمال الحقيقة الخارجية مستقلة عن الإنسان. ولئن كنا نذهب معهم فيما ذهبوا إليه من أن لكل إنسان الحرية في الرأي واعتقاد ما يرى. فنحن نضيف إلى ذلك شرطاً وهو: أنه لا يجوز لفرد أن يرى رأياً إلا إذا قام عليه الدليل العقلي دون إحساسه وشعوره. وإن كنا نوافقهم على أن الأخلاق تختلف باختلاف الشعوب إلا أننا لا نخلص من هذه المقدمة إلى النتيجة التي خلصوا إليها من أنه ليس هناك معيار خلقي حق في ذاته. لأن اختلاف الرأي في الأخلاق كاختلاف الرأي في أي ظاهرة أخرى لا ينهض دليلاً على انعدام الحقيقة في ذاتها. فإذا اختلفت الأقوال في شكل الأرض، هل هي مسطحة أم كروية، فليس معنى ذلك أن ليس للأرض شكل ما، وهكذا الشأن في الأخلاق، فإن أجازت أمة البغاء وحرمته أخرى. وإن أجاز المصريون القدماء زواج الأخت وحرمه غيرهم. فليس ذلك دليلاً على أن الإنسان مقياس الأخلاق. وأن ليس هناك حقيقة خلقية ثابتة في ذاتها.

٢١ ـ نداء الوجود لبرمنيدس

حين ننظر إلى تاريخ الفلسفة نجد أن برمنيدس الإيلي هو أول من تكلم عن الوجود، وهو أول فيلسوف أطلق حكماً ميتافيزيقياً عن الوجود فقال: «الوجود موجود واللا موجود غير موجود».

وهو يعتقد أن كلمة الوجود، إنما تشير إلى كل الموجودات، وهذا الوجود الكل والواحد هو ثابت وغير متغير، وبالتالي غير متحرك.

لقد كان هيرقليطس يعتقد أن أصل الموجودات هو النار، وأنها في حركة دائمة، أي الموجودات كلها متحركة، ولكن برمنيدس لا يتصور تغيراً في الوجود، لأن التغير معناه الانتقال من حالة إلى حالة أخرى، والوجود الكامل لا يجري عليه هذا التغير. فهو أولاً، لا يمكن أن يتحول إلى حالة أخرى، أفضل من الوجود. . . وثانياً: فهو لا يمكن أن يصبح عدماً لأن الوجود موجود ولا يمكن أن يكون غير موجود.

لكن ما هو مصير الوجود عند برمنيدس؟

أنه يعتقد أن الوجود لا يتولد من شيء آخر غير الوجود ذاته، وذلك لأنه إذا افترضنا أن الوجود يتولّد من شيء آخر، لكان هذا الآخر مخالفاً للوجود أي لا بد وأن يكون هو اللا وجود.

ويقول «برنت» في كتابه «فجر الفلسفة اليونانية» أن برمنيدس يعني بالوجود لكل ما هو موجود. ومعنى ذلك أن هذا الوجود ليس وجوداً مجرداً وبعيداً عن الواقع إنما هو الواقع نفسه أي جملة الأشياء الموجودة في العيان ولقد تصور الفيلسوف الإغريقي الوجود على شكل كرة باعتبار أن الكرة هي أكمل الأشكال الهندسية، هي متناسقة في جميع أجزائها. وهذا دليل على أن الوجود عنده هو الوجود الواقعي لا الوجود الذهني. ومع ذلك، فإن برمنيدس كان يقول إننا لا ندرك الوجود إلا بواسطة العقل، وأن التفكير في

الوجود لا يختلف عن الوجود ذاته، وبعبارة أخرى، فالوجود يقتضي أن يكون معقولاً ومعقولية الوجود ملازمة لوجوده.

لذلك يعتقد بعض الفلاسفة أن الوجود عند برمنيدس يمكن تفسيره تفسيراً أقرب إلى المثالية منه إلى المادية. فالوجود يدرك بالعقل، وإذا كانت فكرة الوجود هي والوجود شيئاً واحداً، فمعنى ذلك أن الوجود لا يوجد خارج الفكر.

ولكن هذا التفسير لا يطابق رأي برمنيدس، لأن الوجود في نظره وإن كان يدرك بالفعل والفكر إلا أنه لا يختلط مع الفكر. ولذلك فنحن حين نقول إن الوجود موجود، فإننا نميز بين الذات والموضوع في هذه القضية فإذا كان الموضوع هو المحمول في هذه القضية فإن الذات التي تصدر هذا الحكم لا بد وأن تكون متميِّزة عن الموضوع.

وخلاصة القول، أننا عند برمنيدس لسنا بصدد مثالية خالصة، ولكننا بصدد إثبات عقلي وحكم مثبت على وجود الموجود.

ويذكر المؤرخون أنه تعرف في حياته على اكسينوفان، ودرس أصول الفلسفة على يديه، فعرف الكثير من أفكاره وآرائه. ومما لا شك فيه أنه تأثر به كثيراً. وهناك فريق آخر من النقاد يرى أنه إذا كان قد تأثر به فلم يكن ذلك عن طريق الإتصال المباشر بين الاثنين، إنما كان عن طريق أحد تلامذة أكسينوفان، وهو إمينياس. . . ويستدل أصحاب هذا الفريق على صحة هذا القول بأن برمنيدس كان له اهتمام بالأمور السياسية وأنه قد أخذ هذا الاهتمام من أمينياس بوصفه من أتباع الفيثاغورية، ولأنه كان يعتقد بأن الحكم يجب أن يكون للفلاسفة في المدينة.

والحق أنه من العسير علينا أن نتكلم عن حياة برمنيدس، وعن الحوادث التي مرّ بها. ونحن لا نجد أمامنا غير مصدرين هما محاورة أفلاطون المعروفة بهذا الاسم وما ذكره ابللودورس عنه. فإذا عدنا إلى محاورة

أفلاطون لوجدنا أنه كان في الخامسة والستين من عمره، عندما صحبه تلميذه زينون إلى أثينا حيث قابل سقراط. وكان سقراط في ذلك الوقت شاباً في مقتبل العمر، بينما كان برمنيدس شيخاً طاعناً في السن. هذا بينما يرى آخرون غير أفلاطون، أن هذه القصة من محض الخيال، وأنهما لم يتقابلا على إطلاق حياتهما. ويذكر إبللودورس أنه إذا أردنا أن نحدد مولد برمنيدس فيجب أن نرجع إلى الوقت الذي ازدهرت فيه آراء السينوفان وعندما ازدهرت وانتشرت آراء برمنيدس ولد تلميذه زينون. ومعنى ذلك أنه ولد في أواخر القرن السادس قبل الميلاد وأنه عاش في الجزء الأول من القرن الخامس ق.م. وهو لم يترك لنا إلا كتاباً واحداً كتبه شعراً ولا نثراً وعنوانه «في الطبيعة». ويبدأ هذا الكتاب بداية أرسطورية فيذكر أن الشاعر كان في عربة تجرها بنات الشمس، ثم وصل إلى مفترق الطرق بين الليل والنهار ووجد آلهة الحكمة مينرفا فسألها عن آلهة العدالة ديكي وعن رغبته في مقابلتها. ففتحت الأبواب أمام الشاعر الطموح، فدخل وسأل عن أصول المعرفة فأجابته: إنك يجب أن تتعلم كل شيء وتعرف الحقيقة بعد أن تعرف آراء البشر. ومعنى ذلك أن الفيلسوف يجب أن يتعلم كل شيء وأن يتعرف على كل الآراء حتى يستطيع بعد ذلك أن يدرك الحقيقة. ولقد حذرته من آراء العامة والمعتقدات الشعبية وطلبت منه أن يتخلّص من خداع الحواس.

١ ـ نظرية المعرفة:

تنقسم المعرفة إلى نوعين: المعرفة الظنية والحقيقية، أما الظن أو الرأي فهو يأتينا عن طريق الحواس، أو نقلاً عن الآخرين. وأما الحقيقة فنحصل عليها بواسطة العقل. وهناك اختلافاً في المنهج بين الاثنين فمنهج العقل يختلف عن منهج الحواس. كما أن المعرفة الظنية تكون دائماً متغيرة، بينما الحقيقة مطلقة وثابتة.

٢ ـ الوجود:

إن البحث عن الحقيقة يتصل بالبحث عن الوجود نحكم على الوجود

بأنه موجود ولا يمكن أن يكون غير موجود. أما في مجال المحسوسات، فالأشياء موجودة وغير موجودة، لأنها تتغير وتفنى. ومعنى ذلك أن اللا وجود موجود. وهذا هو طريق الظن والخطأ والضلال، أنه طريق الليل والظلام بينما الطريق الأول، هو طريق النور والنهار.

ويرى برمنيدس أنه بدون هذا الحكم لن تكون المعرفة الفلسفية ممكنة، فالوجود هو الموجود واللا موجود غير موجود.

٣ ـ الحقيقة:

ومعنى ذلك أن الوجود هو وحده موضوع التفكير، وهو وحده الحقيقة، ولما كان الوجود يسمى باللغة اليونانية أون توس، فلقد عرفت نظرية برمنيدس باسم النظرية الأنطولوجية للحقيقة، وهذا هو معنى عبارته المشهورة: أنه نفس الشيء أن يكون الشيء موجوداً أو أن يكون موضوعاً للتفكير وتفسير ذلك أن ماهية الوجود هي ماهية معقولة يمكن إدراكها بالعقل وحده. وبالتالي فإن الحقيقة العقلية أساسها حقيقة الوجود. وبدون الوجود لن يكون التفكير العقلي ممكناً.

ونحن نجد عند برمنيدس ما يسميه بالقانون الأنطولوجي ونصه الآتي: أنه من الضروري أن يكون الوجود موجوداً على الإطلاق، ولا نستطيع أن نقول إن اللا وجود هو الأصل لما هو موجود. وهذا القانون يفرض وجود ضرورة عقلية تجعلنا نحكم بأن الوجود هو الموجود واللا موجود غير موجود.

٤ ـ الحكم المنطقي:

وإذا أردنا أن نحلل طبيعة الحكم المنطقي، عند هذا الفيلسوف لقلنا أنه يقوم على أساس مبدأ التناقض. لأنه يستحيل أن يكون الشيء موجوداً وغير موجود في نفس الوقت. والقول بأن الوجود موجود هو حكم مثبت، والإثبات في نظره سابق على النفي الذي ينفي الوجود. ولا يمكن أن تصدر الحقيقة عن النفي، بل عن الإثبات والتأكيد.

الوجود إذن هو مصدر كل شيء، هو مصدر الأشياء ومصدر الحقيقة بل هو الحقيقة. وهناك محمول واحد يصدق على الموجود وهو أنه موجود.

٥ ـ ثبات الوجود:

إن الوجود البرمنيدي موجود منذ الأزل وإلى الأبد أنه موجود قبل وجود الزمان. ومن الأفضل أن نقول إنه ليس له ماض أو حاضر أو مستقبل لأنه في حضور أزلي وطبيعة الوجود واحدة ثابتة لا تتطور ولا تتغير، وهو وحدة متجانسة.

أما عن الموجودات، فهي موجودة في الوجود منذ الأزل لأنه بتعريفه ملأ وليس فراغاً وهذا الوجود الموجود بالضرورة لا بد وأن يكون كاملاً، وكل ما هو كامل وغير ناقص لا يخضع للفناء، وهو بحسب تعريفه لـه نهائي، لأن اللا نهائي، في نظر القدماء هو الذي يفتقر إلى موجودات أخرى خارج عنه.

هذا هو الفرق إذاً بين مفهوم اللا نهائي في الفلسفة اليونانية القديمة والفلسفة الحديثة. فبينما نجد فيلسوفاً مثل ديكارت يقرر أن اللا نهائي هو مصدر كل شيء. . . وأنه لا يمكن أن ينتهي إلى حد معين، نجد إن الكمال في الفلسفة اليونانية مرتبط بفكرة النهائي والمحدودة. والكمال عند الإغريق، سواء كان في الفن أو في الفلسفة هو التناسق بين الأجزاء، والإنسجام بين الحدود. ولذلك كان من الطبيعي أن يتصور برمنيدس الوجود في شكل من الأشكال وأن يكون له حد وصورة. وهو يقول عنه أنه كالكرة المتناسقة الأجزاء، المغلقة على نفسها الثابتة غير المتحركة.

٦ ـ رأي أرسطو:

يقول أرسطو أن الموجود البرمنيدي صوري لأنه معقول أي يدرك بالعقل. والعقل يدرك الصورة لا مادة الأشياء. والحق أن أرسطو قد نظر إليه من جهة المعرفة فقط، لأن الوجود البرمنيدي هو مادة وصورة معاً وليس واقعاً عقلياً خالصاً.

ولم يكن برمنيدس بالفيلسوف المنطقي الذي يقف في تصوراته عند الحد التجريدي والنظري الخالص. إنما هو مثل غيره من فلاسفة اليونان يبحث عن حقيقة الواقع الذي يمكن أن يدركه بواسطة العقل.

٧ ـ أفلاطون وبرمنيدس:

أراد برمنيدس أن يكون الوجود ساكناً. وهو في سكونه وكماله أقرب إلى عالم المثل الأفلاطوني منه إلى أي شيء آخر. كذلك فإن الماهيات ثابتة والمعرفة يجب أن تكون معرفة بحقيقة الأشياء، لا بالظواهر المتغيرة والمحسوسة.

٨ ـ برمنيدس وفيثاغورس:

ولقد رأينا كيف كان فيثاغوروس ينظر إلى الماهيات بوصفها أعداداً والعدد كم منفصل، بمعنى أن كل وحدة منفصلة عن الأخرى. أما المكان في نظر برمنيدس فهو متصل، والكم المتصل لا يقبل القسمة والتجزئة.

٩ ـ ما هو المعدوم[١]؟

ونحن نسأل، كيف يمكن تفسير العدم عند برمنيدس. وهل هناك شيء يمكن أن يسمى العدم أو اللا وجود؟ وكيف يمكن أن يتصور الفيلسوف هذا العدم؟

الحق أنه يعتقد أن العدم لا يمكن أن يتصوره العقل الإنساني. لأن العقل لا يدرك إلا المعقول والوجود هو المعقول. أما كل ما هو خارج عن إطار الوجود، فلا يمكن تصوره. ولذلك فكل ما يمكن أن نقوله عن اللا وجود هو أنه غير موجود.

---

(١) أخذت هذه الفكرة الكثير من الأهمية عند الفلاسفة السوفسطائيين. ونجد صداها في الفلسفة المعاصرة.

١٠ ـ العالم الطبيعي:

أعتقد أن العالم الطبيعي يملأه الأثير، وهو ألطف من الهواء والنار، وهو أصل العناصر الطبيعية الأخرى. وبذلك نستطيع أن نقول إنه سار على نهج الطبيعيين الأوائل الذين قالوا بالأصل الواحد للأشياء.

١١ ـ العالم المحسوس:

وعندما ندرك العالم الطبيعي لحواسنا ـ فإننا نشعر بالفرق بين الساخن والبارد، اللطيف والكثيف. . . إلخ. والعالم المحسوس هو عالم الحركة والتغير. وهو مصدر المعرفة الظنية والحسية، والحق أنه لا ينكر وجود الحواس والعالم الحسي، إنما هو يجعل المعرفة العقلية هي وحدها التي توصلنا إلى الحقيقة. . ومن هنا فهو فيلسوف بقدر ما هو مثالي. إنه ليس كأفلاطون، ولكنه ليس أيضاً كالحسيين.

وخلاصة القول، أنه صاحب أول نظرية أنطولوجية عن الوجود والحقيقة.

وبعد هذا الحصر البرمنيدي نعود إلى مدينة الإغريق في سواحل آسيا الصغرى.

٢٢ ـ النهضة الأيونية

مدينة الإغريق في سواحل آسيا الصغرى

ذكرنا فيما سبق إليه القول أن شيئاً ما في طبيعة الشعب الإغريقي أو في الظروف التي أحاطت به في العصر الهومري قد تكون سبباً لظهور العبقرية الإغريقية في ذلك العصر وأن أخلاق ذلك الشعب ليست ضمن حدود دراستنا ولكن ليس من المستحيل، أو من الصعب إيجاد سبب اجتماعي أو سياسي لهذا التقدم العقلي للإغريق بينما كان البابليون والمصريون في حالة ركود.

ففي مصر وبابل تغلغلت فكرة ألـوهية الملك كـأداة هامـة من وسائـل الحكم ووقع كل النشاط العقلي، على عاتق الكهنة الذين كـانوا يعضـدون العرش وكانت الخرافات السائدة تعتبر وسيلة هامة من وسائل الإدارة فركدت الثقافة عن التقدم.

ولما بدأ اليونانيون أن يصلوا إلى مصر كما يقول كاتب حديث في إحدى فقراته البديعة «ذهلوا من عظمة آثـارها وتعـدد آلهتها ولكن رغم مـا بها من طبقات وما كان يقام فيـه من حفلات لم يجـدوا في الحقيقة سـوى أمة من الفلاحين تحكم بقضيب من حديد بواسطة طبقة من السادة».

ويمكننا أن نضيف إلى هذا الحكم عدة أمثلة مما قاله كتـاب الإغريق الذين لم يغفلوا عن أهمية الخرافات التي كان ينشرها الحكام في مصر فنجد أن كاتباً أثينياً في القرن الرابع ق.م. يتحـدّث عن بوسيـرس وهو شخصيـة خرافية وكان يعتبر بأنه الذي كان يسن القوانين لقدماء المصريين فيقول «وقد أدخل كثيراً من الأشياء المتنوعـة التي وجب على المؤمنين ممارستهـا وسن القوانين لاحترام وإكرام الحيوانات التي نحتقرها لا لأنـه لم يكنْ يقدر قـوة هذه المخلوقات بل كان يرمي بذلك إلى غرضين:

أولاً: فكر بأنه من المناسب تعويد الشعب أن يحترم أي أمر يـأتي من سادته.

ثانياً: أراد أن يختبر بمقدار اهتمامهم لهذه الأوامـر شعورهم من جهـة أمور كثيرة أكثر أهمية إذ كان يعتقد بأن الشعب أذا احتقر هذه الأوامر فإنه لن يتورع من احتقار ما هو أكثر أهمية منها ومن جهة أخرى يمكن التحقق من أن أولئك الذين أظهروا تقواهـم باتباع تلك القوانين يمكن أن يكونوا مطيعين في كل الأشياء الأخرى.

وفي العصر الهومري نجد أن هذه الأسباب التي كانت تدعو إلى الركود العقلي في مصر لم توجـد في المجتمع الإغـريقي فإن ملوكهم لم يكـونوا

يتمتعون بسلطة مطلقة ولم يصلهم بالإلهة إلا صلة رقيقة ولم يكن الملوك يتسلطون إلا على ممتلكات صغيرة يسيطرون بها على مقدار ضئيل من الموارد والرجال وقد تعددت ملوكهم لدرجة يمكن اعتبار مقامهم أكثر بقليل من المقام الذي كان يتمتع به زعيم قبيلة من القبائل. وفي ظروف مثل هذه نجد أن الخرافات التي حيكت بدقة حول ملوك قدماء المصريين لم يكن من الممكن أن نجد لها مكاناً بين الإغريق وفي الحقيقة فإن هومر لم يحلم قط بأن يعتبر الملوك والنبلاء أكثر من اعتباره بأنهم بشر ورغم أنه يذكر بسلسلة من آلهة الأولمب كتحفة شعرية وكنموذج لأفكار العصر الذي كان يعيش فيه فانه لم يتملكه الوهم والوجل منهم وإن تأملاته وآماله في الإنسان لم تتقيد في شيء بمطالب معتقدات جامدة وأن هذه الظروف الاجتماعية تعطي على الأقل أيضاحاً ولو جزئياً عن نهوض هذه الآداب التي تفوق آداب المدنيات السابقة ومن الغريب أن نلاحظ بأن المنطقة التي ولد فيها هومر نهض فيها العلم وازدهرت فيها الفلسفة اليونانية في القرن السابع ق.م. وقد استخدمت الطليعة من العقليين نفس اللغة التي كان يستخدمها هومر في التعبير عن فروضها وآرائها ونتجه الآن إلى دراسة هذه النهضة الفكرية التي تعرف بالنهضة الأيونية.

ففي القرن السابع ق.م. كانت هناك سلسلة من المدن على ساحل آسيا الصغرى. ميدلتيس ـ برين ـ مفنسيا ـ اينسوس ـ كولوفون كلارومينا ـ فيوكا. والمدن الجزائرية في لسيوس، سامس، كايوس، التي كانت تتمتع بمجموعة من الظروف لم تعرف للعالم من قبل فقد كان الإغريق من سكان هذه المدن شعباً ذكياً نشيطاً نشأ عن أجناس ذات أصول مختلفة وكانوا يستخدمون اللغة التي استخدمت في الشعر القصصي وقد كانوا في أحوال سياسية متقدمة فقد قضوا على نظام الحكم الملكي المطلق واختفى ما يمكن أن نعتبره بأنه نظام اقطاعي وإذا كانوا يعيشون على سواحل الأناضول حيث طرق القوافل الآتية من الشرق إلى بحر ايجة فقد أصبحوا يشتغلون

بالتجارة. يصدرون المصنوعات التي تنتجها داخلية البلاد ويبادلونها بالمواد الخام الواردة من جنوب روسيا ومن ايطاليا وإسبانيا. وقد كانت لهم علاقات بمصر عندما أذن لهم أبسماتيك مؤسس الأسرة السادسة والعشرين أن يقيموا في مصر وتحت تأثير هذه العلاقات الوثيقة مع المدنيات القديمة ومطالب حياتهم التجارية والبحرية فإن أولئك القوم الذين كانوا يتكلمون بلغة هومر لم يكن ليعجزوا عن خلق ثقافة أصلية وحقيقة فقد ضربوا بسهم وافر في نواحي شتى.

فقد اخترعوا في فن البناء الأشكال البديعة للمعابد الأيونية التي تعبر عن مزاجهم الذي تتضح فيه روح الفرح والذي لم يعتد بالضخامة إذ لم يكن هناك شعب مستعبد يريدون إرهابه. بل وجدوا لذتهم في التناسب وتعلموا صناعة التماثيل المصنوعة من البرونز أو الرخام. وتماثيلهم الإنسانية في الحجم الطبيعي للإنسان وتمتاز بدقة التعبير عن ما كانت عليه تماثيل قدماء المصريين وقد أخذوا عن الفينيقيين تصميم السفن واستخدام الحروف الهجائية الفينيقية وبدأت الآداب تنتج أنواعاً جديدة والأشعار القصصية التي كانت تلقى على موائد الملوك لم تعد تتفق مع روح العصر وحل محلها القصص الشعرية والمراثي التي تجد فيها تعبيراً عن شخصية الشاعر.

إنه شعر الحب والصداقة والسياسة شعر الغنى والفقر ·شعر الحرب والسلم شعر عصر قلق مغامر يؤمن بالفرد ومن المغنين الذين يذكرهم تاريخ هذا العصر كالينوس، ارليكوخيس، الكمان، فمنرمس، سيمونيدس، الكيوس، سافوا. وهنا فقرتان من شعر أرخيليكوس.

١) قد كان الفتاة تدلك نفسها بباقة من الزهور الخضراء في إحدى يديها ويزهور مزدهرة في اليد الأخرى بينما يتدلى شعرها على ظهرها وكتفيها.

٢) لا أريد أن يأسرني رفيق طويل له قامة متأرجحة وشعر منضد على جبينه. أريد رفيقاً مكتنزاً ثابت الخطى مملوء حماساً.

ويمكن أن توضح هاتين الفقرتين مقدار حيوية هذه القصائد وبيان أنها طبيعية غير متكلفة فحكمتها وعواطفها تحتاج إلى إيضاح أطول.

ولكن هذا المزاج الحي الذي ينظر إلى الأشياء المألوفة بعيون فيها روح الجدة قد عمل على تجديد أكثر من التجديد في التجارة والفن فقد عمل على ظهور نوع جديد من العلم فقد كان الإغريق على علم بالتفسير الميثولوجية للكون التي كانت تتردد في المدنيات القديمة وكان لهم ميثولوجيتهم الخاصة كما يلاحظ قراء هومر وهيسويد ولكن الآن توقفوا فجأة عن اختراع القصص المختلفة التي كانوا يصوغونها لإخفاء جهلهم وبدأوا يفكرون بطريقة جديدة وليضعوا تفسيرات معقولة لظواهر الكون المختلفة في دائرة تجارب الحياة اليومية. ففي مدينة ميليتس خاصة فتح تعاقب ثلاثة من المفكرين العظام وهم تاليس، أناكسمندر، أناكسمنيس فصلاً جديداً للتفكير العقلي لفهم طبائع الأشياء الذي يعتبر بدء تاريخ العلم الحديث وهنا برزت النظرية لأول مرة بأنها المنظم والمرشد للتجارب.

فكيف إذاً يتكون الكون من ثلاثة أشكال للمادة الصلبة والسائلة والبخار هذا هو السؤال الذي سأله تاليس؟ ويجيب على ذلك بأن هذا الاحتمال يعزى إلى إمكانية تحيلها كلها إلى شكل أساسي واحد وهو السائل الماء يمكن إن يتجمد إذا برد ويتبخر إذا سخن ويستمر أناكمسندر في هذا النحو من التفكير ويقترح بأن المادة الأساسية قد لا تكون الأرض أو الماء أو البخار بل نوعاً مشتركاً بين الثلاثة ويتمم أناكسمنيس هذا الاتجاه الفكري في ذلك الوقت فيفرض أن الفرق بين الأجسام الصلبة والسائلة والبخار (الغازية) ليس من جهة الكيف بل من جهة الكم. إن جزءاً قليلاً من المادة الأساسية في حيز معين البخار (الغاز) وكمية أكثر في نفس الحيز تعطي سائل وكمية أكثر في نفس الحيز تعطي مادة صلبة وبذلك تطرق التفكير العقلي إلى دائرة اختبارات الحياة اليومية لينظمها ويعمق مداها وبذلك بدأ العلم حقيقة. وفي هذا الوقت أخذت الملاحظات الفلكية التي تركها البابليون وقدماء

المصريين ونقيت مما اختلط بها من تنجيم ومعلوماتهم الرياضية التي ظلت في أدوارها الأولى محصورة في دائرة التجارب المادية وفشلت في الوصول إلى قوانين عامة مجردة قد تطورت بسرعة إلى تركيب منطقي متماسك. والشعر الذي ظهر بأنه وسط غير مناسب للتعبير عن هذه الأفكار قد استعيض عنه بالنثر الذي نما سريعاً من بداية جافة إلى أنواع مختلفة سهلة متسعة الأفاق يمكن أن تشبع العقل والأذن معاً ويبدأ ظهور الجغرافية الوصفية والتاريخ ورسم الخرائط.

ولم يقتصر هذا التخمر العقلي على سواحل آسيا الصغرى فقد كان هذا العصر عصر استعمار وثبت إغريق آسيا الصغرى مراكزهم التجارية حتى أقصى البحر الأبيض المتوسط وفي أسبانيا وفرنسا وكانت المدن الإغريقية الهامة متعددة في جنوب أيطاليا وصقلية حتى سميت هذه المنطقة ببلاد الإغريق (العظمى) وكان التفكير في طبيعة الأشياء سائداً فيها فان أسماء فيثاغورس وبارمانيديس وأمبيدوكليس هي أسماء من العظمة بحيث يمكن وضعها في مستوى أولئك العظماء من المفكرين الذين ترتبط أسمائهم بمدينة تاليس أو غيرهم من عظماء المدينة الإغريقية وحدث في النهاية في مدينة أبديرا في تراقيا أن بلغ التفكير في طبيعة الكون أعلى ذروته في النظرية الذرية التي قدمها ليسيبس وديموقرتيس وأن تفكيرهم المادي للكون جدير بأن يعتبر أعظم انتاج للفكر الإغريقي في العصر الأيوني. وإذا ما قدرنا هذه المأثرة وإذا ما تتبعنا عظمة هذا الانتاج في مدى المائة والخمسين سنة التي تفصل تاليس عن ديموقريتس فأننا سنصل إلى فنهم فترة من أعظم العصور في تاريخ الفكر الإنساني.

وبالنسبة للباحث وطالب العلم فأن هذا العصر هو المقدمة الطبيعية لتاريخ الفلسفة والتفكير العلمي وقد أقرّت كل الجامعات في جميع أنحاء العالم قيمة هذا العصر من الوجهة التعليمية.

إن الفترة العظيمة في النهضة الأيونية تقع بين سنة ٦٠٠ وسنة ٤٥٠

ق.م. ومن سوء الحظ فقد كل الإنتاج الأدبي لذلك العصر ولا يوجد بين أيدينا إلا عدة نبذ صغيرة من الأحاديث والمقتطفات من أعمال الانسيكلوبيدين وتراجم الشخصيات وواضعي القواميس من الإغريق ومجموعات مختلفة تمت إلى عصور مختلفة وإن المؤلفات الأولى التي وصلت إلينا عبارة عن مجموعة من الكتابات الطبية مأخوذة من مدرسة الطبيب العظيم هيبوكرات وأقدمها يرجع إلى تاريخ يصل إلى سنة ٥٠٠ق.م. وان أعظم المخلفات الأدبية النثرية الأيونية هي تاريخ هيرودوت الذي كتب في منتصف القرن الخامس ولا تزال ليهبوكرات وهيرودوت أهمية ليس بالنسبة للأخصائيين فقط بل لطالب العلم بوجه عام. وكتاب هيوبكرات الطب القديم وكتابه عن المرض المقدس وقسم هيبوكرات الطبي كل هذه ليست جزء من تاريخ الطب فقط بل جزء من الثقافة الإنسانية وإن تاريخ هيرودوت لا يزال فيه من التسلية ولا يزال مؤثراً في مجموعة كما كان منذ أكثر من ألفين سنة مضت.

٢٣ ـ النهضة الحديثة

لقد خطت اليونان بعد إستعادة حريتها خطوات واسعة في سبيل نهضتها وأصبحت الآن تتمتع باستقرار إقتصادي وسياسي.

هذا وقد رأت الحكومة أن تعنى بالزراعة، فأدخلت الأساليب الحديثة للنهوض بها، كما عنيت بالإكثار من المصانع، على أنه رغم هذا لا يزال أمامها شوط بعيد ليعم الرخاء، وذلك لأن الموارد رغم ما بذل من جهود لا تتمشى مع تزايد السكان.

وجدير بالذكر أنه رغبة منهم في النهوض إلى المستوى اللائق بتاريخهم المجيد، ولكي يسيروا في ركب الحضارة الحديثة، نقلوا عن إنجلترا وفرنسا العلوم السياسية والنظم البرلمانية، كما أخذوا عن ألمانيا أساليبها العلمية ونظمها الجامعية.

وكان اليونانيون حتى عهد قريب يقطعون الأشجار التي بسفوح الجبال، ويستعملون أخشابها في الوقود، وزاد قطعهم لها أثناء الحرب العالمية الأخيرة، حتى أصبحت كثيرة خالية منها.

ولكن استخدام الكهرباء الآن على نطاق واسع سهل عليهم إعادة تشجير مناطق الغابات، ونهضت بالصناعة وخطت خطوات واسعة حتى أصبحت تحتل المكان الثاني بعد الزراعة، وزاد عدد المشتغلين بها حتى أصبحوا ثلاثة أمثال ما كانوا عليه في عام ١٩٢٨.

ويشتغل اليونانيون الآن بصناعة المنسوجات والأغذية المحفوظة والكيميائيات والجلود والورق ومواد البناء، هذا بالإضافة إلى صناعات أخرى حديثة.

* * *

هذا وقد عنيت الحكومة بإنشاء الطرق ومد السكك الحديدية وغيرها من وسائل المواصلات، كما اهتمت بإعداد الفنادق لأنها تعتمد كثيراً على مواردها السياحية، التي تلي ما تحصل عليه من تصدير التبغ.

ومن بواعث إقبال السياح على تلك البلاد مناخها المشمس الدافيء وفي الفترة من شهر مارس إلى آخر ديسمبر خاصة، علاوة على مناظرها الجبلية الخلابة وآثارها القديمة العظيمة مضافاً إلى هذا سهولة التفاهم مع أهلها، إذ لا يصعب على السائح أن يجد من يتكلم الإنجليزية أو الفرنسية أو العربية وخاصة في المدن الكبيرة.

هذا ويوجد باليونان مدن تشتهر بمياهها المعدنية التي تفيد في كثير من الأمراض ومن بينها مدينة «لوتراكي» وتبعد عن أثينا مسافة ٨٥ كيلومتراً.

وكذلك مدينة «هيباتي» التي تشتهر مياهها بعلاج مرض القلب.

ويقصد اليونان ما يقرب من نصف مليون سائح في كل عام، ولذا وجهت الحكومة عنايتها لتوفير وسائل الراحة لهم، فأعدت فيما بين سنتين

«١٩٥٢ و١٩٥٥» ٨٢ فندقاً تحوي ١٧٠٠ غرفة وثلاثة آلاف سرير.

ثم اتبعت ذلك بإعداد ١٨٨ فندقاً آخر، تضم أربعة آلاف غرفة وسبعة آلاف سرير، وذلك فيما بين سنتي ١٩٥٥ و١٩٥٨.

ومعظم هذه الفنادق متوسطة، ولكنها نظيفة إلى درجة كبيرة.

هذا وقد عنيت الحكومة بتحسين المناطق السياحية، ورصدت لها ملايين الجنيهات، وذلك رغبة منها في إجتذاب السياح، فأضاءت معبد «الأكروبول» الذي يقع على مرتفع يشرف على أثينا، كما أضاءت غيره من المعابد الموجودة في أثينا وحولها.

وهي تضاء في الساعة الثامنة والنصف مساء في كل يوم، في حين يصحب الضوء صوت يحكي تاريخ تلك الآثار.

* * *

ولقد نظم اليونانيون المسارح القديمة، التي أنشئت قبل الميلاد وأعدوها لعرض التمثيليات القديمة، المأخوذة من قصص الأليـاذة والأوذيسي ،ومن مسرحيات سوفوكليز.

هذا علاوة على ما يوجد بأثينا من المسارح ودور السينما الحديثة.

تم كتاب حصاد الفكر اليوناني
الفلسفي بحول الله وأصلى
وأسلّم على رسول اللّه وعلى
آله وصحبه وسلم

المؤلف ـ الشيخ ـ كامل محمد محمد عويضة

الفهـــرس

تم فهرس الكتاب بحمد الله والصلاة
والسلام على رسول الله
صلى الله عليه وسلم وعلى آله
وأصحابه ومن تبعهم ليوم الدين
آمين.